[illegible]

Griechische Prosaiker

in

neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben

von

C. N. v. Osiander und G. Schwab.

Zweihundertfünfundsechszigstes Bändchen.

Aristoteles Werke. XVI.

Von dieser Sammlung sind bis jetzt erschienen

I. vollständig folgende Schriftsteller:

Aeschylos v. J. Minckwitz. In 7 Bdchn.
Apollonius Argonautenfahrt v. C. N. Osiander. In 2 Bdchn.
Aristophanes v. C. F. Schnitzer. In 11 Bdchn.
Bion, siehe Bukoliker.
Bukoliker, griechische (Theokrit, Bion u. Moschos), v. F. Zimmermann. In 3 Bdchn.
Euripides v. G. Ludwig. In 16 Bdchn.
Homer Ilias v. E. Wiedasch. In 7 Bdchn.
Homer Odyssee v. E. Wiedasch. In 5 Bdchn.
Kallimachus v. K. Schwenck. In 1 Bdchn.
Moschos, siehe Bukoliker.
Pindar v. G. Ludwig. In 3 Bdchn.
Sophokles v. J. Minckwitz. In 7 Bdchn.
Theokrit, siehe Bukoliker.

Aelian v. Wunderlich u. Fr. Jacobs. In 9 Bdchn.
Aeschines Gespräche und **Cebes** Gemälde. In 1 Bdchn.
Aeschines der Redner v. J. H. Bremi. In 3 Bdchn.
Antoninus, siehe Parthenius.
Apollodor v. C. G. Moser. In 2 Bdchn.
Appian v. F. L. J. Dillenius. In 15 Bdchn.
Arrian v. Ch. H. Dörner. In 6 Bdchn.
Cassius Dio v. L. Tafel. In 16 Bdchn.
Cebes Gemälde, siehe Aeschines.
Demosthenes v. A. Pabst. In 19 Bdchn.
Dio Cassius, siehe Cassius.
Diodor v. J. F. Wurm. In 19 Bdchn.
Dionysius von Halicarnaß v. G. J. Schaller u. A. H. Christian. In 12 Bdchn.
Heliodor v. Fr. Jacobs. In 3 Bdchn.
Herodian v. C. N. Osiander. In 2 Bdchn.
Herodot v. A. Schöll. In 11 Bdchn.
Josephus jüd. Krieg, v. H. Paret. In 6 Bdchn.
Isäus v. G. F. Schömann. In 2 Bdchn.
Isokrates v. A. H. Christian. In 8 Bdchn.
Julian's Caesaren u. Bartfeind, v. C. N. Osiander u. Reichardt. In 1 Bdchn.
Kallistratus, siehe Philostratus.
Longus v. Fr. Jacobs. In 1 Bdchn.
Lucian v. A. Pauly. In 15 Bdchn.
Parthenius u. **Antoninus** Liberalis v. Fr. Jacobs. In 1 Bdchn.
Pausanias v. C. G. Siebelis u. H. Reichardt. In 9 Bdchn.
Philostratus der Aeltere von Fried. Jacobs, G. J. Bekker u. A. H. Christian. In 7 Bdchn.
Philostratus des Aelt. u. des Jüng. Gemälde u. **Kallistratus** v. A. F. Lindau. In 3 Bdchn.
Polyän v. W. H. Blume u. C. Fuchs. In 4 Bdchn.
Strabo v. K. Kärcher. In 12 Bdchn.
Thukydides v. C. N. Osiander. In 7 Bdchn.
Xenophon v. Ch. Walz, E. Finckh, L. Tafel, A. H. Christian, C. N. Osiander. In 16 Bdchn.

Avianus, siehe Fabeldichter.
Fabeldichter, römische (Phädrus, Avianus u. Romulus), v. H. J. Kerler. In 3 Bdchn.
Horatius v. G. Ludwig, W. E. Weber u. W. Teuffel. In 5 Bdchn.
Lucanus v. F. H. Bothe. In 3 Bdchn.
Persius v. W. S. Teuffel. In 1 Bdchn.
Phädrus, siehe Fabeldichter.
Plautus v. M. Rapp. In 17 Bdchn.
Propertius v. W. A. B. Hertzberg. In 4 Bdchn.
Romulus, siehe Fabeldichter.
Terentius v. Th. Benfey. In 9 Bdchn.
Tibullus v. W. Teuffel. In 1 Bdchn.
Virgil v. C. N. Osiander u. L. Neuffer. In 6 Bdchn.

Griechische Prosaiker

in

neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben

von

C. N. v. Osiander, Prälaten zu Stuttgart,

und

G. Schwab, Ober-Consistorial- und Studienrath zu Stuttgart.

Zweihundertfünfundsechzigstes Bändchen.

Stuttgart,

Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.

1856.

Aristoteles Werke.

VI. Schriften zur praktischen Philosophie.

Erstes Bändchen.

Nikomachische Ethik,

uebersetzt

von

Dr. J. Rieckher,
Professor am oberen Gymnasium zu Heilbronn.

Erstes Bändchen.

Einleitung und Buch I — III.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1856.



Einleitung.

Unter dem Namen des Aristoteles sind drei ethische Schriften auf uns gekommen, die Nikomachische, die Eudemische und die sogenannte große Ethik, während der Philosoph selbst in andern Schriften immer nur auf eine Ethik schlechtweg verweist. So sehr aber hatte sich das allgemeine Interesse dem ersten dieser drei Werke von jeher ausschließlich zugewendet, daß nicht nur die Frage nach dem Verhältniß dieser drei Schriften unter einander unerörtert, sondern auch der seltsame Umstand, daß die Nikomachische Ethik das fünfte bis siebente Buch mit dem vierten bis sechsten der Eudemischen gleichlautend hat, fast unbeachtet blieb. Andererseits wurde aber auch die Anlage der Nikomachischen Ethik von keiner Seite her zum Gegenstand einer eingehenden Untersuchung gemacht. Erst Schleiermacher's kritischem Geiste war es vorbehalten [1]), auf dieses Alles aufmerksam zu machen, und namentlich gegen die Composition der Nikomachischen Ethik eine Reihe von Bedenken aufzustellen, die ihm nicht gestatteten, den Aristoteles als ihren Verfasser anzuerkennen. Die drei gleichlautenden Bücher glaubte er der Eudemischen Ethik zuschreiben, diese selbst aber als das Werk eines ziemlich ungeschickten Späteren betrachten

[1]) In einer leider nur unvollständig erhaltenen Abhandlung der Berliner Akademie, sämmtliche Werke III, 3. S. 306—333.

zu müssen, so daß also die große Ethik die ersten Ansprüche auf aristotelischen Ursprung hätte, obgleich er auch sie — in dieser Abhandlung wenigstens — nirgends direkt unserem Philosophen zuschreibt.

Nach Schleiermacher war es [1]) der um Aristoteles so sehr verdiente Spengel [2]), welcher die Untersuchung wieder aufnahm und in einem ausgezeichneten Aufsatz darthat, daß die Nikomachische Ethik die wahre Ethik des Aristoteles, die Eudemische das Werk seines Schülers Eudemos von Rhodos, die große Ethik aber ein Auszug der letzteren sei. Diese erste Hälfte von Spengel's Resultaten, so wie die Abweisung der Versuche, Theile der Nikomachischen Ethik abzulösen und als selbstständige Abhandlungen zu betrachten, ruht auf so sicheren Grundlagen, daß jede weitere Untersuchung davon wird ausgehen müssen. Anders dagegen verhält es sich mit der zweiten Hälfte, in welcher Spengel seine Ueberzeugung aussprach, daß auch die drei gemeinsamen Bücher Nic. V—VII gleichfalls von Aristoteles verfaßt und von hier in die Eudemische Ethik zur Ergänzung des verloren gegangenen Inhalts der letzteren übertragen worden seien. Mit dieser Ansicht steht, abgesehen von allem Anderen, die doppelte Behandlung der Lust Nic. VII, 12—15 und X, 1—5, welche beide weder auf einander verweisen, noch einander ergänzen, noch auch vollkommen zusammenstimmen, in so entschiedenem Widerspruch, daß Spengel selbst es am Ende seiner Abhandlung [3]) für wahrscheinlicher zu halten geneigt ist, die erste Behandlung der Lust sei eine Arbeit des Eudemos.

---

[1]) Wenn man von einer kleinen Dissertation von Pansch, Bonn 1833 absieht.

[2]) Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der bair. Akademie 1841. III, 2. S. 439 ff.

[3]) S. 97 des Separatabdrucks.

Andere [1]) dagegen sind auf den Ausweg gekommen, eine Verstümmlung der Nikomachischen Ethik sowohl als der Eudemischen anzunehmen, in Folge derer beide aus einander ergänzt worden seien, die Eudemische durch Uebertragung der Lehre von der Gerechtigkeit aus Nic. V, 1—14, die Nikomachische durch Uebertragung der Lehre von den geistigen Tugenden, von der Mäßigkeit und der Lust aus Eud. V und VI. Zufällig aber habe sich in der Eudemischen Ethik das letzte Capitel von der Gerechtigkeit IV, 15 noch erhalten und dieses sei nur aus Versehen gleichfalls mit herübergenommen worden in Nic. V, 15 an eine ganz unpassende Stelle.

Die Urheber dieser Hypothese werden selbst nicht in Abrede stellen, daß schon ihre Künstlichkeit kein günstiges Vorurtheil für sie erweckt. Aber auch abgesehen davon glaubt der Uebersetzer nachweisen zu können, daß eine Reihe auffallender Erscheinungen, welche diese drei gemeinschaftlichen Bücher darbieten, durch diese Hypothese durchaus nicht erklärt wird. Diese Nachweisung, welche hier nicht am Platze wäre, hofft er noch vor dem Erscheinen dieser Uebersetzung in einer wissenschaftlichen Zeitschrift geben zu können, und begnügt sich daher, an dieser Stelle dasjenige, was sich ihm bei wiederholter Prüfung immer deutlicher als der wahre Sachverhalt aufgedrängt hat, in wenigen Worten zusammenzufassen.

Während nämlich die vier ersten und die drei letzten Bücher entschieden den Eindruck eines sorgfältig ausgearbeiteten Ganzen machen, — wenn wir auch zugeben müssen, daß das erste Buch deutlicher als alle andern den Ursprung aus den Vorlesungen verräth — tragen die drei mittleren zwar im Einzelnen eben=

---

[1]) A. M. Fischer de ethicis Nic. et Eud., quae Aristotelis nomine tradita sunt, Bonn 1847, und Fritzsche in seiner Ausgabe der Eudem. 1851.

falls das Gepräge des aristotelischen Geistes und enthalten Nichts, was des Namens, den sie an der Spitze tragen, unwürdig wäre; aber als von Aristoteles redigirt können wir sie nicht betrachten. Vielmehr erscheint einerseits die ursprüngliche Ordnung mehrfach gestört und getrübt; andererseits scheint sich eine doppelte Redaktion zu kreuzen und zu verwirren: beides aber weist auf eine spätere Hand hin. Da nun aber Aristoteles seine Ethik wirklich herausgegeben hat, so fragt es sich, in welchem Verhältniß wir uns die gegenwärtige Gestalt derselben zur ursprünglichen zu denken haben?

Entweder ist die doppelte Redaktion älter als die von Aristoteles bekannt gemachte Ethik. Denn müßten wir uns denken, Aristoteles habe in seinen ethischen Vorlesungen zu verschiedenen Zeiten einen etwas verschiedenen Plan befolgt; durch einen unglücklichen Zufall sei frühzeitig der mittlere Theil der herausgegebenen Ethik verloren gegangen und von seinen Schülern aus ihren Heften ergänzt worden, wobei die Pietät gegen den Meister sie veranlaßt hätte, von der doppelten Redaktion möglichst wenig zu unterdrücken. Dürfte man vollends annehmen, Eudemos selbst habe diese Ergänzung besorgt, so wäre es wenigstens nicht unbegreiflich wenn er diesen Theil in seine eigene Ethik unverändert herübergenommen hätte.

Oder ist die doppelte Redaktion jünger als die von Aristoteles herausgegebene Ethik. In diesem Falle hätten wir anzunehmen, Aristoteles habe, von einem Theil seiner Arbeit nicht vollkommen befriedigt, nachträglich an dem Plane gebessert. Dann hätten wir es uns aus derselben Rücksicht der Pietät zu erklären, daß die umgearbeiteten Parthien in das ursprüngliche Werk ohne Weiteres eingeschaltet worden seien, und dieses dadurch seine gegenwärtige Gestalt erhalten habe.

Immerhin scheinen diese beiden Möglichkeiten einen angemesseneren Ausweg zu bieten als die Annahme, das

Werk des Meisters sei durch Zusätze seiner Schüler entstellt worden.

Jedenfalls aber steht so viel fest, daß die Nikomachische [1] Ethik, der erste wissenschaftliche Versuch einer zusammenhängenden Darstelluug des ganzen Gebiets der Sittenlehre, eines der vorzüglichsten Denkmale des griechischen Geistes ist, und daß uns aus ihr, wie nicht leicht aus einer anderen Schrift ihres Verfassers, der Geist des Aristoteles anweht, und zwar nicht blos der Geist des tiefen Denkers, sondern auch der Geist des liebenswürdigen, für alles Schöne und Große glühenden und in alle Geheimnisse des menschlichen Herzens eingeweihten Menschen.

Der Uebersetzer hat den Bekker'schen Text zu Grunde gelegt und die Abweichungen von ihm überall besonders bemerkt. Außerdem sind ihm die Ausgaben von Zell und Michelet, so wie Garve's Uebersetzung zur Hand gewesen.

Heilbronn, 8. December 1855.

J. Rieckher.

---

[1]) Da aus dem Bisherigen zur Genüge hervorgeht, daß dieser Titel nicht von Aristoteles herrührt, so können wir füglich die Frage übergehen, wie er entstanden und wie er zu deuten sei.

Inhalts-Uebersicht.

Erster oder Haupttheil. Buch I—VI.

Einleitung I, 1 und 2. (zweite Hälfte).

Erörterung der Begriffe Zweck, Gut, höchstes Gut. Stellung der Ethik als Theil der Staatskunst. Die Anforderungen, welche man an die Strenge der Darstellung machen darf. Der Schüler, den die Ethik voraussetzt. Die Methode der Ethik nicht die synthetische, sondern die analytische.

A. Die Glückseligkeit I, 2—13.

Das höchste Gut ist die Glückseligkeit (C. 2. erste Hälfte). Verschiedene Ansichten über dieselbe bei Nichtphilosophen (C. 3) und Philosophen, besonders Platon (C. 4). Ansicht des Aristoteles: sie ist etwas Vollkommenes und sich selbst Genügendes; sie ist die der Tugend (oder der vollkommensten Tugend) entsprechende Thätigkeit der Seele in einem vollkommenen Leben (C. 5—7). In dieser Bestimmung sind die Ansichten der übrigen Philosophen als Momente enthalten (C. 8. 9). Die Glückseligkeit läßt sich als göttliches Geschenk betrachten, nicht aber als Gabe des Zufalls, sondern als Resultat menschlicher Thätigkeit (C. 10). Darf der Mensch erst nach seinem Tode als glückselig bezeichnet werden? (C. 11). Die Glückseligkeit gehört nicht zu den blos löblichen, sondern zu den preiswürdigen Dingen (C. 12). Uebergang zur Lehre von der Tugend. Unterscheidung der sittlichen und geistigen Tugenden (C. 13).

B. Die Tugend Buch II.

Entstehung der geistigen Tugend aus der Lehre, der sittlichen aus der Gewöhnung (C. 1). Die Tugend gehört zu den Dingen, welche durch das Zuviel und durch das Zuwenig aufgehoben, durch das rechte Maß aber erhalten worden. Ihr Kennzeichen ist die mit dem Handeln sich verbindende Lust (C. 2). Die Tugend setzt das tugendhafte Handeln voraus (C. 3). Sie ist eine vorsätzliche, bleibende Beschaffenheit, welche die Mitte zwischen dem Zuviel und Zuwenig trifft und durch die Vernunft bestimmt ist (C. 4—6). Uebersicht der sittlichen Tugenden (C. 7). Den schärferen Gegensatz zur Tugend bildet bald der Fehler des Zuviel bald der des Zuwenig (C. 8). Warum es so schwer ist, die Mitte oder die Tugend zu treffen (C. 9).

und die besondere. Die allgemeine Gerechtigkeit (C. 1—5. Mitte). Die besondere Gerechtigkeit ist theils austheilend, theils regelnd (C. 5. zweite Hälfte). Die austheilende Gerechtigkeit und die ihr zu Grund liegende Gleichheit (C. 6—7 Anfang). Die regelnde Gerechtigkeit und die ihr zu Grunde liegende Gleichheit (C. 7.). Die Wiedervergeltung zwar nicht mit dem Recht identisch, aber doch nothwendig im Staate (C. 8.). Die Gerechtigkeit als Mitte betrachtet, die Ungerechtigkeit als Zuviel und Zuwenig (C. 9.). Besondere Arten von Recht: Staatsrecht, Herrenrecht, väterliches, ökonomisches Recht; natürliches und positives Recht (C. 10. erste Hälfte). Wiefern kann man eine ungerechte Handlung begehen, ohne selbst ungerecht zu sein? (C. 10 zweite Hälfte). Gibt es ein freiwilliges Unrechtleiden und ein Unrecht gegen die eigene Person? (C. 11. 12. 15.). Es ist schwer, gerecht zu sein. Beschränkung der Rechtssphäre auf den Menschen (C. 13.). Die Billigkeit und das Billige (C. 14.).

2. Die geistigen Tugenden. Buch VI.

Die Vorschrift, die Mitte einzuhalten und der gesunden Vernunft zu folgen, fordert noch eine genauere Bestimmung (C. 1.). Unterscheidung der wissenden und überlegenden Richtung in der vernünftigen Seite der Seele, theoretisches und praktisches Denken (C. 2.). Die fünf Arten die Wahrheit zu finden: a. Wissenschaft (C. 3.); b. Kunst (C. 4.); c. Klugheit (C. 5.); d. Vernunft (C. 6.); e. Weisheit (C. 7.). Weitere Erörterungen über die Klugheit (C. 8—12.): ihr Gegenstand und ihr Verhältniß zur Staatskunst (C. 8.). Die Betreibung der persönlichen Angelegenheiten kann nicht ihr ausschließlicher Gegenstand sein. Die Erfahrung eine wesentliche Bedingung der Klugheit. Ihr Unterschied von Wissenschaft und Vernunft (C. 9.). Erörterung verwandter Begriffe: das Wohlüberlegen (C. 10.); die Einsicht; γνώμη (C. 11.). Das Gemeinsame dieser Begriffe (C. 12.). Nutzen der Klugheit und Weisheit. Unterschied von Geschicklichkeit und Klugheit, von natürlicher und eigentlicher Tugend (C. 13.).

Zweiter Theil (Anhang). Buch VII—X.

Erörterung der im Bisherigen noch nicht untersuchten, aber zur Sittenlehre gehörenden Begriffe.

A. Mäßigkeit und Unmäßigkeit VII, 1—11.

Zu meiden ist die Unsittlichkeit, die Unmäßigkeit und die Wildheit. Bestimmung der Wildheit (C. 1.). Gangbare Ansichten

und ihre Analogien im Familienleben (C. 12.). Die ihnen entsprechenden Arten von Freundschaft unter den Staatsbürgern (C. 13.). Verwandtschaftliche und kameradschaftliche Freundschaft. Freundschaft zwischen Mann und Frau (C. 14.).

3. Weitere Erörterung hierher gehöriger Fragen VIII, 15 bis IX, 12.

Streitigkeiten in der Freundschaft zwischen Gleichen und Ungleichen (C. 15. 16.). Bestimmung der Gegenleistung in der Freundschaft (IX, 1.). Grenzen der Leistungen in der Freundschaft; casuistische Fragen (C. 2.). Auflösung der Freundschaft (C. 3.). Zurückführung des Verhältnisses zum Freund auf das Verhältniß des Menschen zu sich selbst (C. 4.). Verhältniß des Wohlwollens zur Freundschaft (C. 5.). Verhältniß der Einmüthigkeit zur Freundschaft (C. 6.). Warum liebt der Geber einer Wohlthat den Empfänger mehr als dieser jenen? (C. 7.). Die wahre und die falsche Selbstliebe (C. 8.). Ist die Freundschaft ein Element der Glückseligkeit? (C. 9.). Zahl der Freunde (C. 10.). Nothwendigkeit der Freundschaft im Glück und im Unglück (C. 11.). Der Umgang das Begehrenswertheste in der Freundschaft (C. 12.).

D. Lust und Unlust X, 1—5.

Große Verschiedenheit der Ansichten über die Lust (C. 1.). Die Lust ist nicht das höchste Gut und nicht jede Art derselben begehrenswerth, wohl aber gewisse Arten derselben (C. 2.). Die Lust ist keine Bewegung und kein Werden (C. 3.). Wesen der Lust (C. 4.). Arten derselben (C. 5.).

E. Glückseligkeit X, 6—9.

Die Glückseligkeit ist Thätigkeit, nicht bleibende Beschaffenheit; sie beruht auf den der Tugend entsprechenden Handlungen und hat mit Kurzweil und sinnlicher Lust Nichts zu thun (C. 6.). Die vollkommene Glückseligkeit ist das der Thätigkeit der Vernunft gewidmete Leben (C. 7.); auf dieses folgt erst in zweiter Linie das den sittlichen Tugenden entsprechende Leben (C. 8.). Das äußere Glück, aber nur ein beschränktes Maß davon, ist zur Glückseligkeit unentbehrlich (C. 9.).

Epilog X, 10.

Das Ziel jeder praktischen Disciplin ist nicht das Erkennen, sondern das Handeln. Daß aber die Sittlichkeit verwirklicht werde, dazu kann die Lehre nicht genügen, vielmehr sind Gesetze dazu nothwendig, welche die Erziehung nicht blos, sondern das ganze Leben zu regeln haben. Und so schließt sich an die Sittenlehre die Staatslehre als nothwendige Ergänzung an.

Erstes Buch.

1. Jede Kunst und jede Wissenschaft, wie auch jede Thätigkeit und Willensregung ist offenbar auf irgend ein Gut gerichtet, daher man das Gut richtig bestimmt hat als das, wornach Alles trachtet. Es ergibt sich übrigens eine Verschiedenheit der Zwecke: theils sind es Thätigkeiten, theils gewisse, von den Thätigkeiten verschiedene, Dinge [1]. Ueberall aber, wo die Zwecke von den Thätigkeiten verschieden sind, da liegt es in der Natur der Sache, daß die hervorgebrachten Dinge vorzüglicher sind als die Thätigkeiten selbst. Bei der Menge der Thätigkeiten, Künste und Wissenschaften ergibt sich auch eine Menge von Zwecken, z. B. die Gesundheit als Zweck der Heilkunde, das Schiff als der der Schiffsbaukunst, der Sieg als der der Feldherrnkunst, der Reichthum als der der Haushaltungskunst. Ueberall aber, wo derartige Künste einer höheren untergeordnet sind (wie der Reitkunst die Kunst Zügel zu machen und alle übrigen mit der Verfertigung des Reitzeugs beschäftigten Künste untergeordnet sind; während die Reitkunst selbst und jede auf das Kriegswesen bezügliche Thätigkeit der Feldherrnkunst sich unterordnet, und ebenso andere wieder anderen), da sind auch ihre Zwecke minder begehrenswerth als die der höheren, leitenden Kunst, und nur um dieser willen erstrebt

[1]) Die Thätigkeit ist entweder Selbstzweck, wie beim Reiten, auf dem Gebiet des sittlichen Handelns überhaupt u. s. f., oder nur Mittel zur Herstellung eines nützlichen Gegenstandes, wie z. B. bei den Gewerben.

man jene. Ob die Thätigkeiten selbst die Zwecke des Handelns bilden, oder etwas Anderes außer ihnen, wie bei den genannten Fertigkeiten [1]), das macht in dieser Beziehung [2]) keinen Unterschied.

Wenn es nun einen Zweck des Handelns gibt, den wir um seiner selbst willen erstreben und um dessen willen wir das Uebrige erstreben, und wenn wir nicht Jegliches um eines Andern willen erstreben (denn sonst hätten wir eine endlose Reihe, und alles Begehren wäre leer und eitel): so muß offenbar dieser Zweck das Gut, ja das höchste Gut sein. Sollte nun nicht die Erkenntniß dieses letzten Zwecks auch für das Leben von größter Bedeutung sein? sollten wir nicht durch sie das Rechte besser treffen können, wie die Schützen die ein Ziel haben? Ist aber dem also, so muß man den Versuch machen, diesen letzten Zweck in seinen Grundzügen darzustellen und zu bestimmen, was sein Wesen ausmacht und welcher Wissenschaft oder welchem Vermögen er angehört. Vermuthlich der wichtigsten und im höchsten Sinn leitenden Wissenschaft. Das ist nun aber offenbar die Staatskunst, die ja darüber zu entscheiden hat, welcherlei Wissenschaften im Staate vorhanden sein müssen und welche der einzelne Bürger zu erlernen habe und bis zu welchem Grade [3]). Auch sehen wir daß die am höchsten geschätzten Vermögen, wie die Feldherrnkunst, die Haushaltungskunst und die Redekunst, der Staatskunst untergeordnet sind. Da nun die Staatskunst die übrigen, dem praktischen Leben angehörenden Wissenschaften für ihre Zwecke benützt und außerdem noch gesetzlich bestimmt, was man zu thun und was zu unterlassen habe, so

[1]) Heilkunde, Schiffsbaukunst, Feldherrnkunst, Haushaltungskunst.

[2]) Hinsichtlich der Unterordnung.

[3]) Man denke an die Verordnungen griechischer Staaten gegen musikalische Neuerungen, an die Ausweisung der griechischen Philosophen und Rhetoren aus Rom und dergl.

muß auch der Zweck der Staatskunst die Zwecke der übrigen in sich schließen, und somit dieser Zweck das menschliche Gut sein. Denn wenn das Gut auch dasselbe ist für den Einzelnen wie für den ganzen Staat, so ist doch offenbar das Gut des Staates das größere und vollkommenere, hinsichtlich des Erreichens wie des Bewahrens; und ist das Gut für den Einzelnen an und für sich der Liebe würdig, so ist es doch herrlicher und göttlicher für ganze Völker und Staaten.

Dieß also ist es, auf was unsere, dem Gebiet der Staatskunst angehörende Untersuchung abzielt. Die Darstellung aber wird genügen, wenn sie nach Maßgabe des vorliegenden Stoffes deutlich ist; vollkommene Genauigkeit darf man nicht bei allen Gegenständen auf gleiche Weise verlangen, so wenig als bei den Erzeugnissen der Gewerbe. Ueber das sittlich Schöne und Gerechte aber, das die Staatskunst untersucht, herrschen so viele Meinungsverschiedenheiten und Zweifel, daß es scheinen kann, es sei nichts an und für sich Seiendes, sondern beruhe blos auf Gesetz und Herkommen. Ein ähnliches Schwanken herrscht auch über die Güter, weil Viele durch sie zu Schaden kommen, wie denn für Manche der Reichthum, für Andere die Tapferkeit die Ursache ihres Untergangs geworden ist. Man muß also damit sich genügen lassen, wenn eine Abhandlung, die einen solchen Gegenstand bespricht und von solchen Voraussetzungen ausgeht, nur im Groben so zu sagen und in bloßen Umrissen die Wahrheit zeigt, und wenn, wo man es mit dem zu thun hat, was nur in den meisten Fällen geschieht, und von solchen Voraussetzungen ausgehen muß, die daraus gezogenen Schlüsse eben auch nur eine solche Beschaffenheit haben. Ebenso muß man auch alle einzelnen Sätze auffassen; denn das ist ein Beweis von Bildung, auf jedem einzelnen Gebiete die Genauigkeit nur bis zu dem Punkte zu treiben, den die Natur des Gegenstandes zuläßt: es wäre derselbe Fehler von einem

Mathematiker Wahrscheinlichkeiten anzunehmen, wie von einem Redner strenge Beweise zu verlangen.

Jeder aber hat über das, was er versteht, ein richtiges Urtheil: auf diesem Felde ist er ein guter Richter. Ueber Jegliches also ist der ein guter Richter, der darüber unterrichtet worden ist, und über Alles der über Alles Unterrichtete [1]). Darum eignet sich die Jugend nicht für den Unterricht in der Staatskunst, weil sie im praktischen Leben, welches Gegenstand und Voraussetzung der Staatskunst ist, keine Erfahrung hat. Auch die Gewohnheit der Jugend, von Leidenschaften sich leiten zu lassen, macht diesen Unterricht, der nicht ein Wissen sondern ein Thun zum Zweck hat, für sie vergeblich und nutzlos. Ob aber einer jung an Jahren oder jugendlich unreif im Charakter ist, das macht keinen Unterschied. Denn der Mangel ist nicht der der Jahre, sondern die das Leben und die einzelnen Bestrebungen beherrschende Leidenschaftlichkeit. Für Leute dieser Art ist das Wissen nutzlos, gerade wie für die Unmäßigen [2]). Wer dagegen in seinem Thun und Wollen von der Vernunft sich leiten läßt, für den dürfte die Bekanntschaft mit dieser Wissenschaft von vielfachem Nutzen sein.

2. So viel mag als Einleitung über den Zuhörer, über die Art der Auffassung und über den Gegenstand gesagt sein. Kehren wir nun zu unserem Ausgangspunkt zurück. Da jede Erkenntniß und Willensregung auf etwas Gutes gerichtet ist, nach welchem Gute behaupten wir daß die Staatskunst trachte, und welches ist das höchste durch menschliche Thätigkeit erreichbare Gut? Im Namen stimmen so ziemlich die Meisten überein: Glückseligkeit nennen es die Menge

---

[1]) Der Philosoph.

[2]) Sofern diese, wenn auch mit den schädlichen Folgen der Unmäßigkeit bekannt, ihr doch nicht entsagen. S. Buch VII.

und die Gebildeten, und unter Glückseligkeit verstehen sie, daß das Leben und Befinden ein gutes sei. Was aber die Glückseligkeit eigentlich sei, darüber herrschen Zweifel, und die Menge erklärt sie anders als die Weisen. Ein Theil versteht darunter etwas Sichtbares und Handgreifliches, wie Lust oder Reichthum oder Ehre, Andere wieder etwas Anderes, oft auch der Nämliche zu verschiedenen Zeiten Verschiedenes, in einer Krankheit z. B. die Gesundheit, in der Armuth den Reichthum, und so staunt auch wer seiner Unwissenheit sich bewußt ist, diejenigen an, welche großartige, seinen Gesichtskreis überschreitende, Ansichten aufzustellen wissen. Andere [1]) haben neben dieser Vielheit von Gütern noch ein Gut an und für sich angenommen, vermöge dessen erst jene alle zu Gütern werden. Die sämmtlichen verschiedenen Ansichten nun zu prüfen ist wohl eine überflüssige Mühe: es wird genügen, wenn wir uns auf diejenigen beschränken, welche am weitesten verbreitet sind oder innerlich begründet scheinen. Uebersehen wir aber dabei nicht, daß die von den Prinzipien ausgehende Methode eine andere ist als die zu den Prinzipien aufsteigende. Es war ganz richtig von Platon, daß er die Frage aufgeworfen und erörtert hat [2]), ob der wissenschaftliche Weg von den Prinzipien ausgehen oder zu ihnen zurückschreiten müsse, wie die Wettläufer in der Rennbahn von den Preisrichtern weg ans Ziel oder vom Ziele zurück zu jenen laufen. Anfangen muß man nun jedenfalls mit dem Bekannten; dieß ist selbst aber wieder doppelsinnig, indem Einiges uns bekannt ist, Anderes schlechthin [3]). In dieser Untersuchung nun müssen wir wohl mit dem, was uns bekannt ist, anfangen. Und dieß ist der Grund,

---

[1]) Platon, vgl. unten Cap. 4.

[2]) Republ. VI. p. 510 f.

[3]) Die concreten Erscheinungen — die allgemeinen Wahrheiten.

warum man an die Tugend gewöhnt sein muß, um sich über das sittlich Schöne, das Recht und die Staatskunst überhaupt mit Erfolg belehren lassen zu können. Denn unser Ausgangspunkt ist das „Daß“, und falls dieses hinlänglich klar ist, bedarf es nicht noch des „Warum?“ Wer nun so geartet ist, der kennt entweder die Prinzipien schon, oder kann er sie leicht sich aneignen. Wem aber beides abgeht, der mag sich das Wort des Hesiodos gesagt sein lassen:

Der ist von Allen der Beste, der selbst das Richtige immer
Findet; tüchtig auch wer dem weislich Rathenden folget;
Doch wer selbst Nichts findet, noch auch dem Rathenden willig
Leihet sein Ohr, der ist ganz unnütz unter den Menschen.

3. Doch kehren wir von dieser Abschweifung zurück. — Sieht man auf die verschiedenen Lebensrichtungen, so scheint der große Haufe, die gemeinsten Naturen, das höchste Gut und die Glückseligkeit nicht ganz ohne Grund in die Lust zu setzen: weßwegen diese Leute auch das Leben des Genusses vorziehen. Es gibt nämlich im Wesentlichen eine dreifache Richtung des Lebens, die genannte, die auf den Genuß abzweckt, eine zweite, der es um die Stellung im öffentlichen Leben, und eine dritte, der es um die philosophische Betrachtung zu thun ist. Das Leben nun, welches der große Haufe in seinem knechtischen Sinn sich erwählt, ist offenbar ein thierisches, und Berücksichtigung verdient es nur darum, weil auch viele hochgestellte Männer Gesinnungsgenossen des Sardanapal sind. Dagegen die Gebildeten, die im öffentlichen Leben sich bewegenden Männer, setzen das höchste Gut in die Ehre: diese ist ja im Wesentlichen das Ziel des öffentlichen Lebens. Allein die Ehre scheint doch etwas zu Oberflächliches zu sein, als daß wir in ihr finden könnten, was wir suchen; denn sie haftet doch wohl mehr an dem, der sie erweist, als an dem, welchem sie erwiesen wird, während wir mit dem höchsten Gute die Vorstellung

verbinden, daß es dem Menschen selbst innerlich zukomme und nicht leicht ihm zu nehmen sei. Dazu kommt, daß sie nach der Ehre trachten, um für gute Männer gehalten zu werden: sie wünschen ja, daß dieselbe ihnen, von Seiten der Einsichtsvollen und derer, welche sie kennen, und zwar um ihrer Tugend willen, erwiesen werde. Und daraus ergibt sich offenbar, daß nach ihrer eigenen Ansicht die Tugend höher steht als die Ehre. Nun könnte man zwar statt der Ehre vielmehr die Tugend als Zweck des öffentlichen Lebens betrachten. Allein auch diese erscheint als ungenügend; denn man kann sich denken, daß Jemand im Besitz der Tugend sein ganzes Leben hindurch schlafe oder unthätig sei; und dazu noch, daß er die größten Schmerzen und das größte Mißgeschick zu erdulden habe. Ein solches Leben aber wird Niemand glückselig preisen, außer etwa wer um einen aufgestellten Satz zu vertheidigen eben Recht behalten will. Doch genug davon, denn dieser Punkt ist auch in den Jedermann zugänglichen Schriften hinlänglich erörtert. — Die dritte Lebensrichtung ist die philosophische, welche wir im Folgenden [1]) untersuchen werden. Die Richtung auf den Gelderwerb aber, um dieß noch zu bemerken, hat etwas Widernatürliches, und der Reichthum kann offenbar nicht das höchste Gut sein, das wir zu ermitteln suchen, denn er ist nur nützlich, nur Mittel zu anderen Zwecken. Daher könnte man noch eher für die genannten Zwecke sich entscheiden, die doch wenigstens um ihrer selbst willen erstrebt werden. Aber auch diese sind es offenbar nicht, so viel man auch schon Worte darüber gemacht hat.

4. Damit möge dieser Punkt erledigt sein. Jetzt ist es wohl angemessen, jenes Gut an sich [2]) zu betrachten und zu untersuchen,

---

[1]) X, 7.
[2]) Cap. 2.

wie es gemeint sei, obgleich eine solche Beurtheilung deßwegen uns schwer fällt, weil es befreundete Männer sind, welche die Ideenlehre eingeführt haben. Indeß ist es, sollte man füglich meinen, gerathen und nothwendig, zur Aufrechthaltung der Wahrheit auch die eigenen Ueberzeugungen umzustoßen, besonders für einen Philosophen: denn wenn Beides uns theuer ist, so ist es heilige Pflicht, die Wahrheit höher zu schätzen.

Die Vertreter dieser Ansicht nun haben keine Ideen von den Dingen aufgestellt, auf welche ein „Vor" und „Nach" seine Anwendung findet; daher sie auch keine Idee der Zahlen angenommen. Der Begriff des Guten dagegen wird von der Substanz wie von der Qualität und von der Relation gebraucht. Nun sind aber die Substanz und das Wesen ihrer Natur nach vor der Relation, sofern diese nur etwas Beiläufiges an der Substanz, ein Accidens derselben ist; daher kann es keine die ganze Sphäre des Gutes umfassende Idee geben. — Ferner braucht man das Gute in ebenso vielfachem Sinn wie das Sein (von der Substanz, z. B. Gott und Vernunft; von der Qualität — die Tugenden; von der Quantität — das rechte Maß; von der Relation — das Zweckmäßige; von der Zeit — der rechte Augenblick; vom Raum — der angemessene Aufenthaltsort u. s. w.). Auch deßwegen kann es offenbar nicht eine einzige, Alles umfassende Idee des Guten geben; denn von Einer Idee könnte nur innerhalb einer einzigen Kategorie die Rede sein, nicht innerhalb aller. — Weiter, was unter Eine Idee fällt, fällt auch in ein einziges Gebiet des Wissens; gäbe es also Eine Idee des Guten, so gäbe es auch nur ein einziges Gebiet des Wissens von allem Guten. Nun aber gibt es deren mehrere, sogar von dem, was in Eine Kategorie fällt; z. B. das Wissen des günstigen Augenblicks ist im Kriege die Feldherrnkunst, in Krankheiten die Heilkunst; das Wissen des rechten Maßes ist in

Betreff der Nahrung die Heilkunst, in Betreff der körperlichen Anstrengung die Gymnastik. — Auch der der Ideenlehre eigenthümliche Begriff des Ansichseins jegliches Dings unterliegt einem Bedenken: es liegt ja doch beim Menschen an sich und beim einzelnen Menschen ein und derselbe Begriff Mensch zu Grunde, und wiefern sie Menschen sind, können sie sich nicht unterscheiden. Gerade so wird nun auch das Gute an sich von einem einzelnen Guten sich nicht unterscheiden, in wiefern jedes etwas Gutes ist. Aber nicht einmal dadurch, daß es ewig ist, wird das Gute an sich in höherem Grade gut sein: ist ja doch auch das Langdauernde darum nicht weißer als das Vergängliche. Da scheinen die Pythagoreer überzeugender verfahren zu sein, indem sie das Eine in der Reihe der Güter aufführen: und diesen mag Speusippos gefolgt sein. Doch davon soll an einem anderen Ort gehandelt werden.

Gegen diese unsere Ausstellungen ließe sich nun aber einwenden, Platon habe seine Idee des Guten nicht von jedem Guten verstanden, sondern nur das, was um seiner selbst willen geliebt und erstrebt wird, in Eine Idee zusammengefaßt, dasjenige aber, was dieses hervorbringt oder irgend wie erhält oder das Gegentheil verhindert, nur insofern, mithin in anderer Weise, als etwas Gutes bezeichnet. In diesem Fall würden mithin deutlich zwei Arten des Guten unterschieden; die eine enthielte das an sich Gute, die andere das, was nur Mittel zu jenem ist. Trennen wir nun das an sich Gute von dem, was nur Mittel dazu ist, und untersuchen wir, ob es sich unter Eine Idee zusammenfassen läßt. Was läßt sich nun als etwas Gutes oder als ein Gut in diesem Sinn aufstellen? Entweder Alles, was auch allein für sich Gegenstand des Strebens ist, wie das Denken, das Sehen, gewisse Arten von Lust, Ehrenstellen. Denn wenn man diese Dinge auch als Mittel zu andern Zwecken begehrt, kann man

sie doch zu dem rechnen, was an sich gut ist. Oder gar nichts Anderes als die Idee? In letzterem Falle aber wäre diese ganze Classe wieder aufgehoben. Rechnet man dagegen auch die genannten Dinge zu dem, was an sich gut ist, so wird in allen der Begriff des Guten als einer und derselbe erscheinen müssen, wie der Begriff des Weißen im Schnee und im Bleiweiß. Nun sind aber Ehre, Klugheit, Lust, sofern sie gut sind, es nicht im nämlichen Sinn und Begriffe, sondern in verschiedenem. Und darum ist das Gute nicht etwas Gemeinsames, unter Einer Idee Begriffenes.

Aber inwiefern spricht man nun doch von dem Guten? Es hat doch nicht den Anschein, als trüge, was wir gut heißen, nur zufällig diesen gemeinsamen Namen. Etwa deßwegen, weil es aus Einer Quelle stammt, oder weil es Einem Ziele zustrebt, oder vielmehr, weil es eine gewisse Aehnlichkeit zeigt, wie z. B. das Verhältniß des Gesichtssinns zum Körper Aehnlichkeit hat mit dem des Verstandes zur Seele und dgl.? Doch lassen wir das für jetzt: denn die eingehendere Behandlung dieser Frage gehört wohl einem anderen Theile der Philosophie an. Ebenso mag auch die Ideenlehre auf sich beruhen. Denn gibt es auch Einen Begriff des Guten, der Allem gemeinsam ist, was wir gut nennen, oder getrennt für sich existirt: so wäre dieß doch offenbar nicht Inhalt des menschlichen Handelns, noch von ihm erreichbar; und dieser Art ist ja das, was wir gegenwärtig zu ermitteln suchen. Freilich könnte man meinen, es sei wegen des Guten, das Gegenstand des menschlichen Handelns und Strebens sein kann, von Werth, jenes Eine Gut kennen zu lernen: wir hätten an diesem ein Musterbild, mittelst dessen wir, was für uns gut ist, besser erkennen und, wenn wir es erkannt, besser erlangen könnten. Diese Ansicht hat allerdings einen gewissen Schein, sie steht aber doch mit den einzelnen Gebieten des Wissens in Widerspruch. Denn sie alle trachten

nach irgend etwas Gutem und suchen einem Mangel abzuhelfen; nichtsdestoweniger lassen sie die Erkenntniß jenes Guten zur Seite liegen. Und doch ist es nicht wahrscheinlich, daß alle Sachverständigen in diesen Gebieten ein solches Hülfsmittel nicht kennen und nicht einmal vermissen. Es wäre auch sonderbar, was es dem Weber oder Zimmermann für sein Gewerbe helfen könnte, wenn er das Gute an sich kennete, oder wenn wer die Idee an sich geschaut ein besserer Feldherr oder Arzt wäre. Scheint doch auch der Arzt nicht die Gesundheit an sich zum Gegenstand seines Nachdenkens zu machen, sondern vielmehr die Gesundheit des Menschen, oder noch richtiger die des Individuums, denn immer nur Individuen sind es, denen die Heilkunst sich widmet.

5. Soviel hierüber. Kehren wir jetzt wieder zu der Frage zurück, was wohl das Gut ist, das wir zu ermitteln suchen? Es erscheint ja als ein anderes in jeder Thätigkeit und in jeder Kunst, als ein anderes in der Heilkunst, in der Feldherrnkunst und ebenso in den übrigen Künsten. Was ist nun in jeder das Gut? etwa das, um dessetwillen in jeder alles Andere geschieht? Dieß ist aber in der Heilkunst die Gesundheit, in der Feldherrnkunst der Sieg, in der Baukunst das Haus, und so in jeder Kunst wieder etwas Anderes, und ebenso in jeder Handlung und Willensrichtung ihr Zweck: denn um des Zweckes willen thut Jedermann Alles was er thut. Gibt es also einen einzigen Zweck alles menschlichen Handelns, so wäre dieser eine das dem Menschen erreichbare Gut; gibt es deren mehrere, so wären es diese mehreren. Und so wären wir auf einem anderen Wege noch einmal zu demselben Resultat gelangt [1]). Versuchen wir dieß noch deutlicher zu machen. Da es offenbar eine große Anzahl

---

[1]) S. oben Cap. 1.

von Zwecken gibt, und einzelne von diesen uns nur Mittel zu anderen Zwecken sind, wie z. B. Reichthum, Flöten und überhaupt alle Werkzeuge: so ist klar, daß nicht alle Zwecke Selbstzwecke sind. Das höchste Gut aber, das wir suchen, muß wohl Selbstzweck sein. Gibt es also einen einzigen Selbstzweck, so wäre dieser das, was wir suchen; gibt es deren mehrere, so wäre es derjenige unter ihnen, der im höchsten Grade Selbstzweck ist. Was aber um seiner selbst willen erstrebt wird, das ist, sagen wir, in höherem Grade Selbstzweck als das, was nur als Mittel zu einem Anderen erstrebt wird; und ebenso ist, was niemals als bloses Mittel erstrebt wird, in höherem Grade Selbstzweck als das, was theils um seiner selbst willen, theils um des Anderen willen erstrebt wird; Selbstzweck schlechthin aber nennen wir, was stets um seiner selbst willen und niemals als bloses Mittel Gegenstand des Strebens ist. Und so etwas scheint, wenn irgend etwas, die Glückseligkeit zu sein. Denn nach ihr streben wir stets um ihrer selbst und nie um eines Anderen willen, während wir Reichthum, Lust, Vernunft und jede Tugend theils um ihrer selbst willen werth schätzen (denn wir würden sie alle uns wünschen, auch wenn sie keine weiteren Folgen für uns hätten), theils auch um der Glückseligkeit willen, welche wir durch dieselben zu gewinnen glauben. Die Glückseligkeit dagegen wünscht Niemand als Mittel zu den genannten Zwecken, und überhaupt nicht als Mittel. Zu demselben Resultat führt, scheint es, auch der Begriff des Genügens. Denn das Gut, welches Selbstzweck ist, muß doch wohl das Genügen in sich tragen. Dieses Genügen aber verstehen wir mit Rücksicht nicht blos auf den ein Einsiedlerleben führenden Menschen, sondern auch auf seine Eltern und Kinder, seine Frau, seine Freunde und Mitbürger überhaupt, da die Natur den Menschen zum geselligen Leben bestimmt hat. Doch ist auch hier eine Grenze anzunehmen; denn wollte man

die Sache auf weitere Verwandte in aufsteigender und absteigender Linie, sowie auf die Freunde der Freunde ausdehnen, so hätte man einen Fortschritt ins Unendliche. Indeß davon wird noch an einem anderen Orte die Rede sein müssen. Unter dem Genügen aber verstehen wir, was für sich allein das Leben wünschenswerth macht und Nichts weiter vermissen läßt. Und als etwas Derartiges denken wir uns die Glückseligkeit, und zwar als das Allerwünschenswertheste, ohne daß sie mit den übrigen wünschenswerthen Dingen gleichartig wäre. Denn wäre sie gleicher Art mit diesen, so müßte sie durch den Hinzutritt auch des geringsten Gutes offenbar noch wünschenswerther werden: denn durch ein solches Hinzutreten entstände ein Mehr von Gütern, und unter den Gütern ist immer das größere auch das wünschenswerthere. Als Selbstzweck und selbstgenügend mithin erscheint die Glückseligkeit, welche der Zweck alles Handelns ist.

6. Doch vielleicht scheint es unbestritten, die Glückseligkeit als das höchste Gut zu bezeichnen; was verlangt wird ist vielmehr, daß man deutlicher entwickle, was sie eigentlich sei. Dieß könnte geschehen, wenn wir die eigenthümliche Aufgabe des Menschen ins Auge faßten. Wie nämlich für den Flötenspieler, den Bildhauer und jeden Künstler, überhaupt für jeden Menschen der ein Geschäft und ein Gewerbe hat, sein Gut und seine Vollkommenheit in seiner Aufgabe liegt, so auch für den Menschen als solchen, wenn anders er eine Aufgabe hat. Sollte nun der Zimmermann, der Schuster eine Aufgabe, eine eigenthümliche Thätigkeit haben, der Mensch als solcher aber nicht? sollte er zur Unthätigkeit bestimmt sein? sollte man nicht vielmehr, wie Auge, Hand, Fuß und jedes Glied des Körpers seine eigene Aufgabe hat, dem Menschen eine eigenthümliche, von allen diesen verschiedene Aufgabe zuschreiben dürfen? Und welches wäre wohl diese Aufgabe? Das Leben offenbar nicht, denn dieses kommt auch den Pflanzen zu:

hier aber handelt es sich um das, was dem Menschen eigenthümlich ist. Das Leben also, sofern es auf Ernährung und Wachsthum beruht, ist auszuschließen. An dieses reiht sich das Leben der Empfindung an, welches aber der Mensch ebenso mit dem Pferde, dem Ochsen und mit allen Thieren theilt. So bleibt also nur das handelnde Leben des Menschen als eines vernünftigen Wesens übrig. Am Menschen ist eine der Vernunft gehorchende Seite und eine zweite, welche die Vernunft selbst hat und denkt, zu unterscheiden. Das handelnde Leben selbst ist wieder in doppeltem Sinn gemeint: hier ist aber das wirklich thätige, als das offenbar wichtigere, anzunehmen. Wenn aber die der Vernunft entsprechende oder ihr nicht widerstreitende Thätigkeit der Seele die Aufgabe des Menschen ist: wenn ferner jede Classe dieselbe Aufgabe hat, wie der welcher in derselben sich auszeichnet (der Zitherspieler z. B. und der gute Zitherspieler haben nur Eine Aufgabe, und so in allen anderen Fällen; denn nur der Vorzug der Tüchtigkeit verbindet sich mit der Aufgabe, wie das Zitherspielen die Aufgabe des Zitherspielers ist, die des tüchtigen Zitherspielers aber das Gutspielen); wenn nun dieß sich so verhält und wir als Aufgabe des Menschen ein gewisses Leben setzen, und zwar die mit Vernunft verbundene Thätigkeit und Regsamkeit der Seele, und wenn dieß beim guten Manne gut und recht geschieht; wenn endlich Alles auf die rechte Weise zu Stande kommt was nach der ihm eigenthümlichen Vollkommenheit zu Stande kommt: so ist nach Alle dem das menschliche Gut die der Tugend entsprechende Thätigkeit der Seele, oder — wenn es mehrere Tugenden gibt — ist es die der besten und vollkommensten entsprechende Thätigkeit. Dazu muß aber noch kommen, daß dieß das ganze Leben hindurch daure; denn wie Eine Schwalbe und Ein Tag noch keinen Sommer machen, so macht auch Ein Tag oder eine kurze Zeit noch Niemand glückselig oder selig.

7. Dieß möge der Umriß des höchsten Gutes sein: denn zuerst wohl hat man die Grundlinien des Bildes zu ziehen und dann erst es im Einzelnen auszuführen. Auch hat es keine Schwierigkeit, wenn einmal der Umriß richtig ist, daran weiter zu arbeiten und das Bild im Einzelnen zu vervollkommnen. Auch hilft zur Erfindung und Ergänzung des Fehlenden die Zeit. Daher stammen auch die Verbesserungen in den Künsten und Gewerben; denn das Mangelhafte verbessern kann Jeder. Dabe ivergesse man aber nicht die schon oben [1]) gemachte Bemerkung, daß vollkommene Genauigkeit nicht auf gleiche Weise bei allen Gegenständen zu verlangen sei, sondern bei jedem nur nach Maßgabe des Stoffs und soweit es mit der Methode vereinbar ist. So untersucht der Zimmermann den rechten Winkel auf andere Weise als der Mathematiker: jener nur soweit es für seine Arbeit zweckmäßig ist, während dieser auf sein Wesen und seine Eigenschaften eingeht, denn um die Wahrheit ist es ihm zu thun. Gerade so ist auch in anderen Gebieten zu verfahren, sonst wird das Beiwerk umfangreicher als das Hauptwerk. — Auch nach den Gründen darf man nicht in allen Dingen auf gleiche Weise fragen, sondern zuweilen genügt es, das „Daß" genügend nachzuweisen, wie z. B bei den Prinzipien; hier muß dieses „Daß" das Erste und der Anfang sein. Die Prinzipien aber werden theils durch Induktion erkannt, theils durch die Wahrnehmung, theils durch eine Art vou Gewöhnung, theils auch noch auf anderen Wegen. Man muß dieselben stets auf die der Besonderheit jedes einzelnen Gebietes entsprechende Art zu erforschen suchen und sich alle Mühe geben, sie richtig zu bestimmen, da sie von entscheidender Wichtigkeit für alles, was daraus gefolgert wird, sind. In diesem Fall ist ja doch wohl „der Anfang" mehr als

[1]) Cap. 1.

„die Hälfte des Ganzen", und durch den Anfang wird zugleich ein großer Theil des zu untersuchenden Gegenstands deutlich gemacht.

8. Bei der Untersuchung über die Glückseligkeit hat man nicht blos von Schlüssen und Vordersätzen, aus denen Schlüsse gezogen werden, auszugehen, sondern auch von den allgemein verbreiteten Ansichten über dieselbe. Denn mit der Wahrheit stimmen alle Nebenumstände überein, während mit dem Irrthum die Wahrheit alsbald in Widerspruch kommt. Man unterscheidet nun drei Arten von Gütern: die äußeren, die körperlichen und die geistigen, und nennt die geistigen die wichtigsten, die Güter im höchsten Sinn des Worts. Der Seele aber schreiben auch wir jene geistige Thätigkeit und Regsamkeit zu [in welche wir die Glückseligkeit setzen]. Daher wir mit dieser alten und von allen Philosophen angenommenen Ansicht übereinstimmen. Auch damit sind wir einverstanden, daß man unter dem [höchsten] Zweck eine gewisse Thätigkeit und Regsamkeit versteht: denn so bezieht sich dieser Zweck auf die geistigen Güter, nicht auf die äußeren. Ferner stimmt es mit unserer Ansicht überein, daß man vom Glückseligen sagt, sein Leben und Befinden sei ein gutes; so nämlich — als eine gewisse Trefflichkeit des Lebens und Befindens — wird die Glückseligkeit allgemein bezeichnet.

9. Aber auch die Ergebnisse der philosophischen Untersuchungen über die Glückseligkeit sind, scheint es, sämmtlich in unserer Ansicht enthalten. Die Einen fassen sie als Tugend, Andere als Klugheit, Andere als eine Art Weisheit, wieder Andere als dieses zusammen, oder eines davon in Verbindung mit der Lust oder doch nicht ohne Lust. Andere nehmen noch das äußere Glück mit dazu. Diese Ansichten sind theils alt und weit verbreitet, theils von einzelnen berühmten Männern aufgestellt. In beiden Fällen ist aber nicht anzunehmen, daß sie durch und durch falsch seien, im Gegentheil, daß

sie in einem Punkt wenigstens oder in den meisten Recht haben. Mit der Ansicht nun, welche unter der Glückseligkeit die Tugend oder eine Tugend versteht, stimmen wir überein: denn in den Bereich der Tugend fällt ja die der Tugend angemessene Thätigkeit. Nur ist es ohne Zweifel kein unwesentlicher Unterschied, ob man das höchste Gut als ein bloses Besitzen oder als ein Anwenden, ob man es als ruhenden Zustand oder als Thätigkeit auffaßt. Denn es ist denkbar, daß die Tugend als ruhender Zustand vorhanden ist und doch nichts Gutes verwirklicht, wie bei einem der schläft oder sonst irgend wie in völliger Unthätigkeit verharrt; bei der Tugend als Thätigkeit dagegen ist dieß unmöglich: diese wird nothwendig handeln, und zwar recht handeln. Wie aber in Olympia nicht die Schönsten und Stärksten den Kranz davon tragen, sondern die, welche kämpfen (sofern von diesen Einige Sieger bleiben): so wird auch im Leben das Schöne und Gute denen zu Theil, welche recht handeln. Ferner ist ihr Leben an sich mit Lust verbunden [1]). Denn das Empfinden der Lust gehört zum Leben der Seele, und jedem erweckt das Lust von dem er ein Freund ist: so das Pferd dem Pferdfreunde, das Schauspiel dem Freunde des Schauspiels, und geradeso auch das Recht dem Freunde der Gerechtigkeit und die Tugend überhaupt dem Freunde der Tugend. Freilich was dem großen Haufen Lust erregt, das ist mit sich selbst in Widerspruch, weil es diese Eigenschaft nicht von Natur hat; den Freunden des sittlich Schönen dagegen ist lusterregend was von Natur so beschaffen ist. Dieß sind aber die der Tugend angemessenen Handlungen, welche mithin sowohl an sich Lusterregend sind, als auch

---

[1]) Und so erweist sich auch die Ansicht derer, welche die Lust zur Glückseligkeit rechnen, als in der Ansicht des Aristoteles enthalten.

für solche Menschen. Daher bedarf auch ihr Leben der Lust nicht als eines besonderen Anhängsels, da es dieselbe schon in sich hat. Denn abgesehen von dem Gesagten ist wer keine Freude an den sittlichen schönen Handlungen hat nicht einmal tugendhaft: Niemand heißt ja den gerecht, der keine Freude an gerechten Handlungen hat, Niemand den freigebig, der keine Freude an freigebigen Handlungen hat, und ebenso auch im Uebrigen. Ist aber dem also, so erregen die der Tugend angemessenen Handlungen an sich Lust. Aber auch gut und schön sind sie, und zwar beides im höchsten Grade, wenn anders der Tugendhafte richtig über sie urtheilt; wie er aber urtheile, das haben wir schon gesagt [1]). Und somit ist die Glückseligkeit das Beste, Schönste und Angenehmste, und diese Eigenschaften sind nicht von einander getrennt, wie das delische Epigramm sagt:

Schöner als Alles Gerechtigkeit, besser als Alles Gesundheit,
Aber das Süßeste stets ist die Erfüllung des Wunschs.

Vielmehr kommt dieß Alles den besten Handlungen zugleich zu, und diese oder eine von diesen, die trefflichste, verstehen wir unter der Glückseligkeit. — Indeß bedarf dieselbe offenbar auch der äußeren Güter, wie wir gesagt haben. Denn ohne Hülfsmittel das sittlich Schöne zu vollbringen ist unmöglich oder doch nicht leicht. Einerseits nämlich müssen zur Erreichung vieler Zwecke die Freunde, der Reichthum, der Einfluß im Staate als Werkzeuge dienen; andererseits entstellt der Mangel gewisser Dinge die Glückseligkeit, wie der an Schönheit, an edler Geburt, an wackeren Kindern. Kann ja doch wer von ganz häßlichem Aeußeren oder ganz niederer Herkunft oder einsam und kinderlos ist, für gar nicht sonderlich glückselig gelten, und noch weniger gewiß wer ganz lasterhafte Kinder oder Freunde hat, oder

---

[1]) Cap. 1.

die guten die er hatte, durch den Tod verliert. Deßwegen scheint, wie gesagt, auch solches äußere Glück hinzukommen zu müssen; und so erklärt es sich, daß unter Glückseligkeit Manche das äußere Glück, Andere die Tugend verstehen.

10. Daher erhebt sich nun die neue Frage, ob die Glückseligkeit Resultat des Unterrichts oder der Gewöhnung oder sonst irgend welcher Uebung, oder ob sie ein Geschenk der Götter oder auch des blosen Zufalls sei? Gibt es nun überhaupt Dinge, welche der Mensch den Göttern zu danken hat, so muß natürlich auch die Glückseligkeit eine solche göttliche Gabe sein, und zwar um so mehr, weil sie das Beste ist, was der Mensch haben kann. Doch dieß gehört vielleicht besser einer anderen Untersuchung an. Aber auch wenn sie nicht von den Göttern verliehen, sondern von Menschen durch Tugend, durch ein Lernen oder eine Uebung erworben wird, scheint sie zum Göttlichsten zu gehören: denn der Tugend Preis und Zweck muß doch wohl etwas ganz Gutes, Göttliches und Seliges sein. Dann ist sie auch etwas, was für Viele zugleich erreichbar ist: denn dann können sie Alle, welche in Beziehung auf die Tugend nicht so zu sagen verstümmelt sind, durch ein gewisses Lernen und Bemühen erlangen. Wenn es aber besser ist, auf diese Weise glückselig zu werden, als durch den blosen Zufall, so hat man Grund anzunehmen, daß es sich in der That so verhält: da ja die natürlichen Dinge immer so eingerichtet sind, daß sie es nicht besser sein könnten. Dasselbe gilt von dem, was Künste und Gewerbe und überhaupt jede Ursache hervorbringen, und im höchsten Grade von dem, was die trefflichste hervorbringt. Das Größte und Herrlichste aber dem Zufall zu überlassen, wäre ein großer Fehler. Auch aus dem von uns aufgestellten Begriff der Glückseligkeit ergibt sich die Antwort auf diese Frage, sofern wir dieselbe bestimmt haben als eine irgend wie beschaffene, der Tugend

angemessene Thätigkeit der Seele. — Die übrigen Güter aber müssen mit der Glückseligkeit theils nothwendig verbunden sein, theils sind sie ihr als Werkzeuge behülflich und nützlich. Dieß stimmt auch mit dem, was wir zu Anfang [1]) gesagt, zusammen. Wir haben nämlich den Zweck der Staatskunst als den höchsten aufgestellt; dieser aber ist es um Nichts so sehr zu thun, als den Bürgern gewisse Eigenschaften beizubringen, sie tugendhaft zu machen und fähig das Gute zu thun. Daher nennen wir billig den Ochsen, das Pferd so wenig als irgend ein anderes Thier glückselig: denn ihnen allen ist eine solche Thätigkeit versagt. Aus demselben Grunde sind auch die Kinder nicht glückselig, da ihre Jugend ihnen noch nicht gestattet, ihre Thätigkeit auf solche Zwecke zu richten: und wenn man einzelne so nennt, so thut man es in der Hoffnung, daß sie es erst werden. Denn, wie gesagt, eine vollkommene Tugend und ein vollkommenes Leben gehört zur Glückseligkeit. Viele Veränderungen und Glückswechsel aller Art kommen ja im Leben vor: es kann geschehen, daß der Glücklichste im Alter in großes Unglück geräth, wie von Priamos die epischen Gedichte erzählen; wer aber solches Unglück erfahren und im Elend umgekommen ist, den preist Niemand glückselig.

11. Sollen wir nun auch sonst keinen Menschen glückselig nennen, so lange er lebt, sondern vielmehr mit Solon sein Ende abwarten? und wenn dieß anzunehmen, ist ein Solcher dann, wenn er gestorben ist, wirklich glückselig? oder sollte dieß nicht durchaus ungereimt sein, besonders für unsere Ansicht, welche die Glückseligkeit für eine Thätigkeit erklärt? Wenn wir aber nicht den Gestorbenen glückselig nennen, und auch Solon es nicht so gemeint hat, sondern nur, daß man dann erst mit Sicherheit einen Menschen glückselig

---

[1]) Cap. 1.

nennen könne, weil er dann allem Uebel und Unglück enthoben ist: so ist auch da noch eine Bedenklichkeit. Es hat ja den Anschein, als gäbe es für den Todten, so gut als für den Lebenden, der keine Empfindung hat, sowohl Güter als Uebel, z. B. Ehre und Schande, Glück und Unglück der Kinder und der Nachkommen überhaupt. Eine Schwierigkeit erhebt sich aber auch durch Folgendes: wer glückselig gelebt hat bis in sein hohes Alter und ebenso gestorben ist, für den kann es in Betreff seiner Nachkommen noch eine Menge Veränderungen geben; die einen können tugendhaft sein und ein entsprechendes Schicksal haben, die anderen umgekehrt. Auch können diese offenbar in einem langen Zeitraum von ihren Eltern auf alle mögliche Weise sich unterscheiden. Und da wäre es nun ungereimt, wenn die Aenderung sich zugleich auch auf den Todten erstreckte, und derselbe bald glückselig, bald unselig würde. Ungereimt wäre es andererseits aber auch, wenn die Schicksale der Nachkommen nicht einmal für eine gewisse Zeit Beziehung auf die Eltern hätten. Gehen wir indeß zu der ersten Frage zurück, denn durch diese wird auch die gegenwärtige ihre Beantwortung finden. Wenn man denn bei Jedem das Ende abwarten und dann erst ihn glückselig nennen soll, nicht weil er es dann erst ist, sondern weil er es vorher schon war: ist es dann nicht ungereimt, daß zu der Zeit, da er glückselig ist, diese in ihm wirklich vorhandene Eigenschaft nicht von ihm soll ausgesagt werden, weil wir die Lebenden nicht glückselig nennen wollen um der Glückswechsel willen, da die Schicksale oft bei denselben Menschen den Kreislauf des Wechsels durchmachen, während wir die Glückseligkeit als etwas Bleibendes und keineswegs Wandelbares bestimmt haben? Offenbar werden wir ja einen und denselben Menschen, wenn wir seine Schicksale verfolgen, oft bald glückselig, bald unselig nennen, und machen so den Glückseligen zu einer Art Chamäleon, dessen Glück auf schwachen Füßen

steht. Sollte es aber nicht vielmehr überhaupt ganz verfehlt sein, auf diese Weise das äußere Schicksal zu verfolgen? denn nicht auf diesem beruht das Glück oder Unglück. Vielmehr, wenn auch, wie gesagt, das menschliche Leben des äußeren Glückes bedarf, so entscheiden doch über die Glückseligkeit die der Tugend entsprechenden Thätigkeiten, und über die Unseligkeit die entgegengesetzten. Dafür zeugt auch die Frage, mit der wir es gegenwärtig zu thun haben. Denn Nichts zeigt im menschlichen Leben eine solche Beständigkeit, wie die der Tugend entsprechenden Thätigkeiten. Sie erscheinen ja noch beständiger als das Wissen; und unter den Zweigen des Wissens sind wieder die geschätztesten auch die beständigsten, sofern die Glückseligen sich am innigsten und anhaltendsten in dieselben einleben. Dieß ist wohl der Grund, warum sie nicht in Vergessenheit gerathen.

So wird also die Glückseligkeit, die wir untersuchen, dem Glückseligen bleiben, und sein Leben lang wird er sein, was sein Name besagt. Denn stets oder häufiger als alles Andere wird die Tugend der Gegenstand seiner Thätigkeit und seiner Betrachtung sein, und die Schicksale wird aufs Beste und in jeder Hinsicht Angemessenste tragen der wahrhaft tugendhafte und beständige Mann ohne Tadel. Was aber die vielen, vom Zufall abhängigen, theils bedeutenderen, theils unbedeutenderen Ereignisse im Leben anlangt, so werden offenbar die kleinen Glücksfälle sowenig als die kleinen Widerwärtigkeiten einen Ausschlag in seinem Leben geben. Viele und wichtige Ereignisse aber werden, wenn sie glücklich ausfallen, sein Leben noch glückseliger machen (denn ihrer Natur nach helfen solche das Leben verschönern, und der Gebrauch, den er von ihnen macht, ist der rechte und passende); fallen sie aber unglücklich aus, so werden sie seine Glückseligkeit hemmen und beeinträchtigen, da sie ihm Unlust machen und viele Thätigkeiten hindern. Doch auch in diesem Fall leuchtet

das sittlich Schöne durch, wenn man viel schweres Unglück mit Gelassenheit erträgt, nicht aus Gefühllosigkeit, sondern aus edlem und hochherzigem Sinne.

Sind nun aber, wie wir gesagt, die Thätigkeiten über das Leben entscheidend, so kann kein Glückseliger unselig werden, da er niemals das Schlechte und Hassenswerthe thun wird. Denn der wahrhaft tugendhafte und besonnene Mann trägt, glauben wir, jedes Geschick mit Anstand und thut immer nach Maßgabe der Umstände das Beste, gerade wie der gute Feldherr das Heer, über welches er zu verfügen hat, auf die zweckmäßigste Art zum Krieg verwendet, und der gute Schuster aus dem Leder, welches ihm zu Gebot steht, die besten Schuhe macht; und ebenso ist es bei allen anderen Künsten und Gewerben. Ist aber dem also, so kann der Glückselige zwar niemals unselig werden, aber glückselig kann er auch nicht bleiben, wenn er ein Schicksal wie das des Priamos erlebt. Er ist aber darum doch nicht wandelbar und unbeständig: denn einerseits wird er aus seiner Glückseligkeit nicht leicht herausgedrängt werden und nicht durch alltägliche Unfälle, sondern nur durch bedeutende und viele: andererseits wird er aber auch nach solchen Erlebnissen nicht in kurzer Zeit wieder glückselig werden können, sondern, wenn je, erst nach langer und geraumer Zeit, wenn ihm in derselben große Güter zu Theil geworden sind.

Wenn nun Jemand in Uebereinstimmung mit der vollkommenen Tugend handelt und mit äußeren Gütern hinlänglich versehen ist, und das nicht blos eine kurze Zeit, sondern ein ganzes, volles Leben lang: was hindert uns, ihn glückselig zu nennen? oder sollen wir noch hinzufügen, daß er auch in Zukunft so leben und in diesen Verhältnissen sterben müsse? da die Zukunft uns unbekannt ist, und wir unter Glückseligkeit den letzten Zweck und etwas schlechthin Vollkom-

menes verstehen. Wenn aber dem also ist, so werden wir glückselig nennen diejenigen Lebenden, welche die genannten Eigenschaften besitzen und behalten werden, glückselig aber als Menschen. Diese Bestimmungen mögen hierüber genügen.

Daß aber die Schicksale der Nachkommen und aller Freunde nicht den geringsten Einfluß auf die Glückseligkeit haben sollten, das scheint doch ganz lieblos und den allgemeinen Ueberzeugungen zuwiderlaufend. Da aber der Ereignisse so viele und so vielfach verschiedene sind, die uns theils näher theils ferner berühren, so erscheint es zu umständlich und endlos alle einzelnen Fälle zu unterscheiden, und es dürften einige allgemeine Bestimmungen und Umrisse genügen. Wenn nämlich — wie von den eigenen Unfällen des Glückseligen nur ein Theil von Gewicht und Entscheidung für sein Leben ist, während die anderen dazu nicht bedeutend genug erscheinen — dasselbe auch von den Schicksalen aller seiner Freunde gilt; wenn es ferner bei jedem Unglück der Freunde noch viel mehr darauf ankommt, ob der Glückselige es wirklich erlebt, oder ob dasselbe erst nach seinem Tode eintritt, als es in der Tragödie darauf ankommt, ob die Verbrechen und die entsetzlichen Scenen vorhergegangen sind, oder erst im Laufe der Handlung Statt finden: so muß auch dieser Unterschied in Rechnung gezogen, vielmehr aber noch vorher die Frage untersucht werden, ob es überhaupt für die Todten noch irgend ein Gut oder Uebel gibt. Nach dem Gesagten nämlich ist, wenn irgend etwas, ein Gut oder Uebel, auf die Todten noch Einfluß hat, dieses wohl nur etwas Schwaches und Geringfügiges, entweder an sich oder für sie, oder doch wenigstens nicht etwas von der Bedeutung und Beschaffenheit, daß es diejenigen glückselig machen könnte, die es nicht sind, oder denen, die es sind, ihre Glückseligkeit zu rauben vermöchte. So scheinen also für die Todten die Glücksfälle ihrer Freunde und ebenso

ihre Unglücksfälle zwar nicht ganz gleichgültig, jedoch auch nicht so bedeutend und einflußreich zu sein, daß sie die Glückseligen unselig machen oder sonst eine ähnliche Wirkung haben könnten.

12. Nachdem dieses festgestellt, wollen wir untersuchen, ob die Glückseligkeit in die Classe der löblichen oder vielmehr der preiswürdigen Dinge gehöre; zu den blosen Vermögen [1]) nämlich gehört sie offenbar nicht. Nun wird doch wohl alles Löbliche um gewisser Eigenschaften und Beziehungen zu Anderem willen gelobt: so lobt man den Gerechten und den Tapfern, so den Tugendhaften im Allgemeinen und die Tugend wegen ihrer Thätigkeiten und Leistungen; ebenso den Starken, den Läufer und Jeden, der sonst etwas vermag, wegen gewisser Eigenschaften und Beziehungen zu einem Gut und einer Vollkommenheit. Dieß erhellt auch aus dem den Göttern ertheilten Lobe: sie erscheinen dabei lächerlich, als wären sie um unsertwillen da, und das kommt daher, weil das Lob, wie gesagt, mit Beziehung auf etwas Anderes ertheilt wird. Gehört aber das Lob diesem Gebiete an, so gebührt dem Besten offenbar nicht Lob, sondern etwas Größeres und Besseres. Dieß ist auch die allgemeine Ansicht: die Götter preist man ja als selig und glückselig, und glückselig nennt man auch die göttlichsten Menschen. Gerade so verhält es sich mit den Gütern. Niemand lobt ja die Glückseligkeit in der Weise wie die Gerechtigkeit, sondern man preist sie als etwas Göttlicheres und Besseres. Auch Eudoxos hat, scheint es, die Sache der Lust gut vertheidigt, als er ihr den Siegespreis zuerkennen wollte [2]). Daß man sie nämlich nicht lobe, während sie doch ein Gut sei, das, meinte

---

[1]) Welche ebensowohl eine gute, wie eine schlechte Anwendung gestatten.

[2]) Vgl. unten X, 2.

er, beurkunde, daß sie vorzüglicher sei als das Löbliche, und der Art sei die Gottheit und das höchste Gut; denn auf diese beziehe sich alles Uebrige. Das Lob nämlich gebührt der Tugend, weil man durch sie fähig wird, das Gute zu thun; Preis aber gebührt dem vollbrachten Werke, auf dem Gebiet des Leibes so gut als auf dem der Seele. Doch dieß noch genauer zu bestimmen ist wohl nicht unseres Amtes, sondern derer, welche Lobreden ausarbeiten. Für uns erhellt aus dem Gesagten, daß die Glückseligkeit in die Classe der preiswürdigen und vollkommenen Dinge gehört. Dahin gehört sie wohl auch deßwegen, weil sie Prinzip ist: denn um des Prinzips willen thut Jedermann alles Andere; das Prinzip aber und die Ursache aller Güter gilt uns als preiswürdig und göttlich.

13. Da aber die Glückseligkeit eine der vollkommenen Tugend entsprechende Thätigkeit der Seele ist, so ist die Tugend zu untersuchen: denn dann werden wir auch die Glückseligkeit besser betrachten können. Offenbar sind auch die Anstrengungen des wahren Staatsmanns auf die Tugend vor Allem gerichtet, indem dieser die Staatsbürger tugendhaft und den Gesetzen gehorsam machen will. Zum Belege dafür können die Gesetzgeber von Kreta, Lakedämon und anderen Staaten dienen. Gehört aber diese Untersuchung in das Gebiet der Staatskunst, so bleiben wir damit offenbar dem ursprünglich von uns festgesetzten Plane [1]) treu. Die Tugend aber, die wir untersuchen, ist natürlich die menschliche: denn was für den Menschen das höchste Gut und die Glückseligkeit sei, das haben wir zu ermitteln gesucht. Unter menschlicher Tugend aber verstehen wir eine Beschaffenheit nicht des Körpers, sondern der Seele; und so verstehen wir auch unter Glückseligkeit eine Thätigkeit der Seele. Ist aber dem also,

---

[1]) Cap. 1.

so muß der Staatsmann offenbar eine Einsicht in das Wesen der menschlichen Seele haben, gerade wie wer die Augen oder den Leib überhaupt heilen will, ihre Beschaffenheit verstehen muß; und zwar jener noch viel mehr als dieser, weil die Staatskunst etwas viel Preiswürdigeres und Besseres ist als die Heilkunst. In der That machen sich die tüchtigen Aerzte mit der Untersuchung des Körpers sehr viel zu thun. So muß nun auch der Staatsmann die Seele untersuchen, aber für seinen bestimmten Zweck und so weit es dieser Zweck nöthig macht: noch genauer darauf einzugehen ist wohl für unsere Aufgabe eine überflüssige Mühe.

Einige Punkte der Seelenlehre nun sind in den Schriften, welche keine streng wissenschaftliche Form haben [1]), genügend behandelt, und davon muß man Gebrauch machen; z. B. die Unterscheidung einer vernünftigen und einer vernunftlosen Seite der Seele. Ob aber diese beide Seiten getrennt sind wie die Glieder des Körpers und alles Theilbare, oder ob sie von Natur ungeschieden eins sind, und nur vom denkenden Verstande unterschieden werden, wie die Eigenschaft der Kreislinie, vermöge der sie zugleich krumm und hohl ist, das ist für unseren Zweck gleichgültig. An der vernunftlosen Seite der Seele ist aber selbst wieder zweierlei zu unterscheiden, ein allgemeines, ernährendes Prinzip, das des Wachsens und Größerwerdens: eine solche Kraft der Seele nämlich ist wohl in Allem, was wächst, anzunehmen, in den Embryonen wie in den vollkommen ausgewachsenen Individuen. Wenigstens hat die Annahme eines solchen Prinzips mehr Wahrscheinlichkeit als die irgend eines anderen. Dieses Prinzip hat nun

---

[1]) Vielleicht sind auch blos Gespräche gemeint, und dann ist der Sinn: einige Wahrheiten aus der Seelenlehre seien ins allgemeine Bewußtsein der Gebildeten übergegangen.

seine allgemeine Vollkommenheit oder Tugend, aber es ist dieß offenbar nicht die eigenthümlich menschliche Tugend: denn im Schlaf hauptsächlich scheint dieses Prinzip, diese Seite des menschlichen Wesens thätig zu sein; im Schlaf aber sind der tugendhafte und der lasterhafte Mensch am wenigsten zu erkennen: daher auch das Sprüchwort, zwischen dem Glückseligen und dem Unseligen sei ihr halbes Leben lang kein Unterschied. Und dieß ist auch ganz natürlich. Denn der Schlaf ist die Unthätigkeit derjenigen Seite der Seele, auf welcher der Unterschied der Tugendhaftigkeit und Lasterhaftigkeit beruht; außer sofern etwa einige Regungen derselben sich zu einem kleinen Theil in den Schlaf hinein erstrecken, und dadurch die Träume der Guten besser werden als die des großen Haufens. Doch genug davon: verlassen wir das ernährende Prinzip, weil es zu der eigenthümlich menschlichen Tugend in keiner Beziehung steht.

Auch eine andere Seite der Seele ist, scheint es, an sich zwar vernunftlos, aber doch gewissermaßen der Vernunft theilhaftig. An dem Mäßigen und an dem Unmäßigen [1]) nämlich erkennen wir die Vernunft und die vernünftige Seite der Seele an. Denn was diese ermahnt, ist das Richtige und führt zum Besten. Es erscheint aber in ihnen noch etwas Anderes, von der Vernunft Verschiedenes, mit ihr Streitendes und Kämpfendes. Wie nämlich gelähmte Glieder des Körpers, wenn man sie nach rechts drehen will, umgekehrt nach links zurücksinken: gerade so verhält es sich mit der Seele; die Begierden der Unmäßigen gehen nach der den Regungen der Vernunft entgegengesetzten Seite. Nur daß man diese entgegengesetzte Bewegung am Körper sehen kann, an der Seele aber nicht. Demungeachtet ist wohl auch in der Seele etwas von der Vernunft Ver-

---

[1]) S. unten VII, 1—11.

schiedenes, ihr Widerstrebendes und sie Bekämpfendes anzunehmen. Wiefern dasselbe von der Vernunft verschieden ist, das ist hier gleichgültig. Und doch scheint dasselbe, wie gesagt, der Vernunft theilhaftig zu sein: es gehorcht ja beim Mäßigen der Vernunft und ist bei dem Sichselbstbeherrschenden und beim Muthigen wohl noch gehorsamer [als beim Mäßigen]; bei diesen nämlich ist Alles im Einklang mit der Vernunft.

So erscheint also auch die vernunftlose Seite der Seele als eine doppelte. Denn während das ernährende Prinzip in gar keinem Zusammenhang mit der Vernunft steht, hat das sinnliche und das begehrende Prinzip überhaupt gewissermaßen Theil an ihr, sofern es nämlich ihr gehorsam und dienstbar ist. So ist auch das „Folgen“ ein anderes, wenn wir sagen „dem Vater, den Freunden folgen“, als wenn wir sagen „einer Reihe mathematischer Wahrheiten folgen“ [1]). Daß aber die vernunftlose Seite des Menschen von der Vernunft sich irgendwie leiten läßt, das beweisen auch die Ermahnungen, die tadelnden und aufmunternden Aeußerungen jeder Art. Sollen wir nun auch dieser Seite des Menschen Vernunft zuschreiben, so gibt es in der Seele auch ein doppeltes vernünftiges Prinzip: das eine hat die Vernunft eigentlich und in sich, das andere hat sie außer sich und hört auf sie, wie man auf einen Vater hört.

Nach dieser Unterscheidung theilt sich auch die Tugend ein. Wir unterscheiden nämlich geistige und sittliche Tugenden, und verstehen unter jenen die Weisheit, die Einsicht und den Verstand, unter diesen z. B. die Freigebigkeit und Selbstbeherrschung. Wenn wir nämlich von der sittlichen Seite des Menschen reden, so schreiben wir ihm

---

[1]) Ein Versuch, das Unübersetzbare nachzubilden; im ersten Fall hat man die Vernunft außer sich, im zweiten in sich.

nicht Weisheit oder Einsicht, sondern etwa Gelassenheit oder Selbstbeherrschung zu; wir loben aber auch den Weisen wegen dieser seiner dauernden Beschaffenheit. Und diejenigen dauernden Beschaffenheiten, welche löblich sind, nennen wir Tugenden.

Zweites Buch.

---

1. Die Tugend ist also eine doppelte, eine geistige und eine sittliche. Die geistige Tugend nun hat ihren Ursprung und ihr Wachsthum vornämlich aus der Belehrung, daher sie der Erfahrung und der Zeit bedarf; die sittliche dagegen entsteht aus der Gewöhnung, woher sie auch im Griechischen ihren Namen erhalten, der nur wenig von dem Ausdruck für „Gewöhnung" verschieden ist. Daraus wird auch klar, daß keine sittliche Tugend von Natur in uns entsteht. Denn Nichts, was von Natur eine bestimmte Art des Seins hat, läßt sich anders gewöhnen; der Stein z. B., der von Natur nach unten strebt, läßt sich nicht gewöhnen nach oben zu streben, und wenn man ihn auch unzählige Male nach oben würfe. Umgekehrt läßt sich dem Feuer die Richtung nach unten nicht angewöhnen, und ebenso wenig etwas Anderes aus dem Gebiet des natürlichen Seins sich anders gewöhnen als es ist. Mithin sind die Tugenden weder von Natur in uns, noch entstehen sie wider die Natur in uns; vielmehr haben wir von Natur die Anlage, sie in uns aufzunehmen, zur Wirklichkeit aber wird diese Anlage erst durch die Gewöhnung. Was ferner von Natur in uns ist, von dem bringen wir zuerst die Anlage mit und später erst äußern wir die entsprechenden Thätigkeiten, wie

an den Sinnen klar wird. Die Sinne des Gesichts und Gehörs haben wir ja nicht dadurch bekommen, daß wir oft sahen und hörten, sondern umgekehrt dem Besitz folgte der Gebrauch, nicht dem Gebrauch der Besitz. In den Besitz der Tugenden dagegen kommen wir dadurch, daß wir zuerst thätig sind, wie dieß auch bei den Künsten und Gewerben der Fall ist: zuerst müssen wir lernen was zu thun ist und dieses sofort thun; auf diese Weise erlernen wir dieselben. So wird man durch Häuserbauen ein Baumeister, durch Zitherspielen ein Zitherspieler. Und ebenso auch eignen wir uns durch gerechte Handlungen die Gerechtigkeit an, durch muthige den Muth, durch Handlungen der Selbstbeherrschung die Selbstbeherrschung. Bestätigt wird dieß auch durch die Vorgänge im Staatsleben: die Gesetzgeber suchen die Bürger durch Gewöhnung tugendhaft zu machen; das ist wenigstens die Absicht jedes Gesetzgebers; wer es aber nicht recht angreift, der verfehlt seinen Zweck, und darauf beruht der Unterschied zwischen guten und schlechten Verfassungen. Ferner wird jede Tugend durch dieselben Ursachen und Mittel, durch welche sie hervorgebracht wird, auch aufgehoben, wie dieß auch in den Künsten und Gewerben der Fall ist; durch das Zitherspielen z. B. bilden sich ebensowohl die guten wie die schlechten Zitherspieler. Aehnlich die Baumeister und alle übrigen Handwerker: durch das gut Bauen bilden sich die guten, durch das schlecht Bauen die schlechten. Verhielte es sich anders, so brauchte man gar nicht einen Lehrer, sondern alle würden als gute oder schlechte Handwerker geboren. Gerade so ist es nun auch mit den Tugenden: durch das Handeln im Umgang mit den Menschen werden die Einen gerecht, die Anderen ungerecht; durch das Handeln in Gefahren und die Gewöhnung entweder furchtsam oder unerschrocken zu sein werden die Einen muthig, die Anderen feig. Aehnlich verhält es sich mit den Begierden und dem Zorn: die Einen wer-

den gelassen und sich selbst beherrschend, die Anderen zornmüthig und zuchtlos, je nachdem sie sich so oder so dabei benehmen. Mit Einem Wort, aus den gleichartigen Thätigkeiten entstehen die dauernden Beschaffenheiten. Daher ist es nöthig seinen Thätigkeiten einen gewissen Charakter zu geben: denn aus der Verschiedenheit dieses Charakters ergibt sich die Verschiedenheit der dauernden Beschaffenheiten. Und darum kommt nicht wenig darauf an, ob man gleich von Jugend an so oder so gewöhnt ist, sondern sehr viel, in Wahrheit sogar Alles.

2. Da nun der Zweck dieser Abhandlung nicht ein theoretischer ist, wie bei den übrigen philosophischen Schriften (denn nicht um zu wissen, was die Tugend sei, stellen wir unsere Untersuchung an, sondern um tugendhaft zu werden, sonst hätte sie keinen Werth): so ist es nothwendig zu untersuchen, wie die Handlungen zu vollbringen sind: denn, wie gesagt, durch die Handlungen sind die dauernden Beschaffenheiten bedingt.

Daß man der gesunden Vernunft entsprechend handeln müsse, ist allgemein anerkannt und möge als Grundlage dienen; was aber diese gesunde Vernunft sei und wie sie sich zu den Tugenden verhalte, davon wird später [1]) die Rede sein. Verständigen wir uns indeß zum Voraus darüber, daß jede Abhandlung über einen praktischen Gegenstand nur allgemeine Umrisse geben und auf das Einzelne nicht mit wissenschaftlicher Schärfe eingehen kann, wie wir zu Anfang [2]) bemerkt haben, daß die Anforderungen an eine Abhandlung sich nach dem Gegenstand derselben richten müssen. Auf dem Gebiet des Handelns aber und dem des Zweckmäßigen gibt es nichts Feststehendes, so wenig als auf dem der Gesundheitslehre. Ist nun dieß schon

---

[1]) S. Buch VI.
[2]) S. I, 1.

der Charakter des ganzen Gebiets, so läßt die Untersuchung über das Einzelne noch viel weniger eine wissenschaftliche Schärfe zu: denn die Sache fällt unter kein System und keine Lehre; die Handelnden selbst vielmehr müssen immer auf die besonderen Umstände in jedem einzelnen Fall achten, wie dieß auch in der Heilkunde und Steuermannskunst der Fall ist.

Trotz dieses Charakters unserer Untersuchung muß man sehen, wie zu helfen ist. Zuerst nun hat man ins Auge zu fassen, daß Dinge dieser Art ihrer Natur nach ebenso sehr durch ein Zuwenig, wie durch ein Zuviel aufgehoben werden, wie wir an der Stärke und der Gesundheit wahrnehmen (das Bekannte muß ja als Beleg dienen, um das Unbekannte aufzuklären): Uebertreibung der Leibesübungen und Mangel daran schaden der Stärke; ebenso schaden Uebermaß an Speise und Trank und Mangel daran der Gesundheit, während das rechte Maß sie hervorruft, steigert und erhält. Ebenso verhält es sich nun mit der Selbstbeherrschung, dem Muth und den übrigen Tugenden: wer Allem zu entgehen sucht, Alles fürchtet und Nichts erträgt, wird feig, dagegen wer gar Nichts fürchtet, sondern Allem entgegengeht, tollkühn. Deßgleichen wer jede Lust genießt und keine sich versagt, wird zuchtlos, wer dagegen jede flieht, wie die sauertöpfischen Leute, wird stumpfsinnig. Denn die Selbstbeherrschung und der Muth gehen am Zuviel und am Zuwenig zu Grunde, erhalten aber werden sie durch das rechte Maß.

Aber nicht blos das Entstehen, das Wachsthum und das Vergehen findet aus denselben Ursachen und unter denselben Bedingungen Statt, sondern auch die Thätigkeiten bewegen sich auf dem gleichen Gebiet. So ist es ja bei den Dingen, über welche wir mehr im Klaren sind, wie bei der Stärke: sie entsteht dadurch, daß man viele Nahrung zu sich nimmt, und vielen Anstrengungen sich unterzieht,

und am meisten vermag dieß der Starke. Gerade so bei den Tugenden: dadurch daß wir uns manche Lust versagen, gewinnen wir die Selbstbeherrschung, und wenn wir sie gewonnen, können wir jene am meisten uns versagen. Deßgleichen mit dem Muthe: dadurch daß wir uns gewöhnen, Gefahren zu verachten und zu bestehen, werden wir muthig, und wenn wir dieß geworden sind, werden wir am meisten Gefahren bestehen können.

Als Zeichen der dauernden Beschaffenheiten aber hat man die dem Handeln sich beigesellenden Gefühle der Lust und Unlust zu betrachten: wer nämlich eben darüber, daß er sinnliche Lüste sich versagt, Lust empfindet, der ist sich selbst beherrschend, wer Unlust darüber empfindet, zuchtlos. Wer Gefahren besteht und dabei Lust oder doch nicht Unlust empfindet, ist muthig, wer dabei Unlust empfindet, feig. Mit Lust und Unlust nämlich hat es die sittliche Tugend zu thun: um der Lust willen thun wir ja das Böse, und um der Unlust willen unterlassen wir das Gute. Darum muß man, wie Platon [1]) sagt, von Jugend auf geleitet sein, um über das Lust und Unlust zu empfinden, worüber man beides empfinden soll; denn dieß ist die wahre Erziehung. Aber auch darum hat es die Tugend mit Lust und Unlust zu thun, weil sie sich auf dem Gebiet des thätig oder leidend sich Verhaltens bewegt, mit einem solchen aber stets ein Gefühl der Lust oder Unlust verbunden ist. Dieß beweisen auch die Strafen, welche darin bestehen, daß man in dem zu Strafenden ein Gefühl der Unlust hervorruft: sie sind nämlich eine Art Heilverfahren; die Heilung eines Uebels aber pflegt von seinem Gegentheil auszugehen. Ferner bewegt sich jede bleibende Beschaffenheit der Seele, wie wir oben schon bemerkt haben, in dem und um das, wodurch sie ihrer Natur nach verschlechtert oder

---

[1]) Gesetze II. p. 653.

verbessert wird. Nun werden dieselben aber durch Lust und Unlust schlecht gemacht, dadurch nämlich, daß man solche Arten derselben erstrebt oder vermeidet, die man nicht soll, oder wenn man nicht soll, oder wie man nicht soll, oder was für Unterscheidungen immer hier noch der Verstand machen kann. Daher Einige auch die Tugenden als eine Art Ruhe und Regungslosigkeit bestimmen, was aber nicht richtig ist, weil sie schlechthin so sagen, statt zu unterscheiden, welches die wahre Ruhe und Regungslosigkeit sei, und welches nicht, und wann sie Statt finde, und was sonst noch hieher gehört.

Den Ausgangspunkt also bildet, daß die Tugend die in dieser Weise auf Lust und Unlust bezogene Fähigkeit, das Beste zu thun, ist, das Laster aber das Gegentheil. Dasselbe kann uns auch aus Folgendem deutlich werden. Dreierlei ist Gegenstand des Strebens und dreierlei Gegenstand des Meidens, das sittlich Schöne, das Nützliche und das Angenehme einerseits, das Böse, das Schädliche und das Unangenehme andererseits: in all diesen Stücken nun trifft der Tugendhafte das Rechte, und in allen verfehlt es der Lasterhafte, am allermeisten aber hinsichtlich des Angenehmen. Dieses nämlich ist für alle lebende Wesen gleichmäßig vorhanden, und verbindet sich mit Allem, was Gegenstand des Strebens ist. Denn auch das sittlich Schöne und das Nützliche erscheint als angenehm. Ferner ist das Angenehme vom zartesten Alter an mit uns verwachsen; daher es schwer hält, dieses so tief ins Leben eingedrungene Gefühl abzustreifen. Auch zur Richtschnur der Thätigkeiten machen wir die Lust und Unlust, die Einen mehr die Anderen weniger. Daher muß um diese nothwendig die ganze Untersuchung sich drehen: denn es ist vom größten Einfluß auf die Handlungen, ob man auf die rechte, oder die unrechte Weise Lust und Unlust empfinde. Auch ist es noch schwerer die Lust zu bekämpfen als den Zorn, wie Heraklitus sagt; das

Schwerere aber ist stets Gegenstand der Kunst und der Tugend. Denn das Gute wird dadurch noch besser, daß es mit Schwierigkeiten verbunden ist. Auch aus diesen Gründen also muß sich die ganze Untersuchung über die Tugend und die Staatskunst um Lust und Unlust drehen; denn wer zu diesen auf die rechte Weise sich verhält, wird tugendhaft sein, wer nicht, lasterhaft.

So viel möge darüber gesagt sein, daß die Tugend es mit der Lust und Unlust zu thun hat, daß die Ursachen ihrer Entstehung auch die ihres Wachsthums und ebenso — wenn sich ihnen etwas ändert — auch ihres Untergangs sind, so wie endlich darüber, daß die Ursachen ihrer Entstehung zugleich auch das Gebiet sind, auf welchem sie sich äußert.

3. Es könnte nun aber Bedenken erregen, daß wir behaupten, man müsse durch gerechte Handlungen gerecht werden, durch Handlungen der Selbstbeherrschung sich selbst beherrschend: denn übt man die Handlungen der Gerechtigkeit, der Selbstbeherrschung aus, so ist man ja schon im Besitz dieser Tugenden, gerade wie die, welche Grammatik und Musik üben, Grammatiker und Musiker sind. — Sollte es sich aber nicht vielmehr auch in den Künsten und Gewerben anders verhalten? Es ist ja möglich, auf dem Gebiet der Grammatik etwas richtig zu machen auch durch blosen Zufall oder unter fremder Anleitung, ein Grammatiker aber ist erst der, welcher nicht nur mit den Gegenständen der Grammatik sich befaßt, sondern auch auf die dieser Wissenschaft entsprechende Art, d. h. in Angemessenheit zu der von ihm selbst erlernten grammatischen Kunst. Aber auch abgesehen davon stehen Künste und Gewerbe nicht auf gleicher Linie mit den Tugenden. Die Erzeugnisse der Künste und Gewerbe nämlich haben ihre Güte in sich selbst, daher es genügt, wenn man sie so hervorbringt, daß sie gewisse Eigenschaften haben. Dagegen eine dem sittlichen Gebiet

angehörende Handlung ist nicht schon deßwegen tugendhaft, z. B. eine Handlung der Gerechtigkeit oder der Selbstbeherrschung, wenn sie selbst gewisse Eigenschaften hat, sondern dazu gehört auch, daß der Handelnde während des Handelns gewisse Bedingungen erfülle, daß er erstens mit Bewußtsein, zweitens mit Vorsatz, und zwar ohne Nebenabsichten, und drittens mit festem, zweifellosem Sinn handle. Diese Bedingungen aber kommen, wenn es sich um das Verstehen einer Kunst oder eines Handwerks handelt, gar nicht in Rechnung, mit Ausnahme des Wissens selbst; das Wissen aber hat auf den Besitz der Tugend wenig oder gar keinen Einfluß, während auf das Uebrige, was man sich durch fortgesetzte Ausübung der Gerechtigkeit, der Selbstbeherrschung aneignet, sehr viel, ja Alles ankommt. Diejenigen Handlungen nun heißen Handlungen der Gerechtigkeit, der Selbstbeherrschung, welche so beschaffen sind wie der Gerechte, der Sichselbstbeherrschende handelt; gerecht aber und sich selbst beherrschend ist nicht derjenige, welcher solche Handlungen vollbringt, sondern wer sie so vollbringt wie die Gerechten, die Sichselbstbeherrschenden. Es ist also richtig zu sagen, daß man durch Vollbringung gerechter Handlungen gerecht werde, durch Vollbringung von Handlungen der Selbstbeherrschung sich selbst beherrschend. Niemand aber, der sie nicht vollbringt, ist auch nur auf dem Wege zur Tugend. Die Meisten aber geben sich nicht damit ab, sondern nehmen zur Theorie ihre Zuflucht; sie wähnen so Philosophie zu treiben und tugendhaft werden zu können: gerade so wie ein Kranker, der seinem Arzt zwar aufmerksam zuhört, aber keine seiner Vorschriften beobachtet. So wenig nun ein Solcher körperlich zu einem befriedigenden Zustand gelangen kann, wenn er so sich heilen läßt, so wenig können jene es geistig, wenn sie so Philosophie treiben.

4. Jetzt müssen wir untersuchen, was die Tugend sei. Sie

muß wohl von den drei Dingen, die sich im Leben der Seele [1]) unterscheiden lassen, nämlich Erregungen, Vermögen und dauernde Beschaffenheiten, eines sein. Unter Erregungen verstehe ich Begierde, Zorn, Furcht, Zuversicht, Neid, Freude, Liebe, Haß, Sehnsucht, Eifersucht, Mitleid, überhaupt Alles, was ein Gefühl der Lust oder der Unlust zur Folge hat. Unter Vermögen verstehe ich, was uns für diese Erregungen empfänglich macht, was uns also z. B. zornig, betrübt, mitleidig werden läßt. Unter bleibenden Beschaffenheiten verstehe ich, was unser gutes oder schlechtes Verhalten bei den Erregungen bedingt, wie z. B. im Zorn die Heftigkeit oder Maßlosigkeit das schlechte Verhalten ist, die Mäßigung das gute; und ähnlich bei den übrigen Erregungen. Erregungen nun sind weder die Tugenden noch die Laster; einmal, weil man nicht tugendhaft oder lasterhaft heißt der Erregungen wegen, wohl aber wegen der Tugenden oder Laster, und zweitens weil Lob und Tadel nicht die Erregungen trifft (man lobt ja nicht den, der sich fürchtet oder zornig ist, noch tadelt man ihn schlechthin deßwegen, weil er zornig ist, sondern weil er es auf eine gewisse Art ist), sondern vielmehr die Tugenden und die Laster trifft Lob oder Tadel. Ferner findet beim Zorn, bei der Furcht kein Vorsatz statt, die Tugenden dagegen sind eine Art von Vorsatz, oder wenigstens nicht ohne einen solchen. Zudem sagen wir, daß der Mensch durch die Erregungen bewegt, durch die Tugenden und Laster aber nicht bewegt, sondern in gewisse Zustände versetzt werde. Eben deßwegen aber sind die Tugenden auch kein Vermögen: wir heißen ja nicht tugendhaft oder lasterhaft, weil wir überhaupt für Erregungen empfänglich sind, noch werden wir darum gelobt oder getadelt. Außerdem haben wir das Vermögen erregt zu werden von Natur,

---

[1]) D. h. wohl im Begehrungsvermögen.

während wir tugendhaft oder lasterhaft nicht von Natur sind, wovon schon oben [1]) die Rede war. Sind also die Tugenden weder Erregungen noch Vermögen, so bleibt nur noch übrig, daß sie dauernde Beschaffenheiten sind.

5. Was also die Tugend im Allgemeinen ist, haben wir gesagt; man hat aber nicht blos zu bestimmen, daß sie eine dauernde Beschaffenheit ist, sondern auch was für eine sie ist. Und da ist zu sagen, daß jede Tugend oder Tüchtigkeit einerseits den Gegenstand, an welchem sie ist, zu einem guten macht, und daß sie ihn andererseits die ihm eigenthümliche Verrichtung gut zu Stande bringen läßt. So macht die Tüchtigkeit des Auges das Auge selbst und seine Verrichtung gut: denn vermöge der Tüchtigkeit des Auges sehen wir gut. Ebenso macht die Tüchtigkeit des Pferdes, daß das Pferd selbst gut ist, und daß es gut läuft, den Reiter gut trägt und vor dem Feind gut Stand hält. Verhält sich dieß nun so in allen Dingen, so muß auch die Tüchtigkeit oder Tugend des Menschen diejenige Beschaffenheit sein, vermöge der er selbst gut ist und seine Verrichtung gut vollbringt. Wie dieß geschehen kann, haben wir bereits gesagt; es läßt sich aber auch noch auf eine andere Weise klar machen, wenn wir das Wesen der Tugend ins Auge fassen. Bei Allem, was unter den Begriff der Größe, der continuirlichen oder discreten [2]), fällt, läßt sich ein Zuviel, ein Zuwenig und ein rechtes Maß festsetzen, und dieß entweder mit Rücksicht auf den Gegenstand selbst, oder mit Rücksicht auf uns. Das rechte Maß aber ist die Mitte zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig. Die Mitte in Beziehung auf den Gegen-

---

[1]) II, 1.

[2]) Die continuirliche Größe ist die Zeit- und Raumgröße, die discrete die Zahlgröße.

stand nenne ich, was von beiden Extremen gleich weit entfernt ist, und diese ist überall eine und dieselbe. Die Mitte in Beziehung auf uns nenne ich, was weder größer noch kleiner ist als es sein soll. Dieß ist aber nicht überall Eines und Dasselbe. Wenn z. B. Zehn zu viel und Zwei zu wenig ist, so ist Sechs die Mitte in Beziehung auf den Gegenstand, weil Sechs die eine Zahl um ebensoviel übertrifft als sie von der anderen übertroffen wird: es ist dieß die arithmetische Mitte. In Beziehung auf uns aber ist die Mitte anders zu fassen. Wenn z. B. für Jemand zehn Pfund zu verzehren zu viel ist, zwei aber zu wenig, so wird ihm der Ringmeister nicht nothwendig sechs Pfund vorschreiben; denn nach Umständen kann auch dieß noch für den Betreffenden zu viel oder zu wenig sein, zu wenig für einen Milo, zu viel für einen Anfänger in den Uebungen. Und ebenso beim Lauf und beim Ringen. So meidet nun jeder Kundige das Zuviel und das Zuwenig, die Mitte dagegen sucht und wählt er, aber nicht die Mitte in Bezug auf den Gegenstand, sondern die in Bezug auf sich selbst.

Wenn nun jede Wissenschaft die ihr eigenthümliche Verrichtung in der Weise gut vollbringt, daß sie die Mitte im Auge hat und diese zur Richtschnur ihres Thuns macht — deßwegen sagt man ja von einem gelungenen Werk, es lasse sich Nichts dazu und Nichts davon thun, weil das Zuviel und das Zuwenig der Güte Eintrag thut, die Mitte aber sie erhält —; wenn wir ferner vom guten Arbeiter sagen, daß er diese Mitte bei seiner Arbeit im Auge behalte; wenn endlich die Tugend, wie auch die Natur, noch besser und vollkommener ist als jede Kunst und jedes Gewerbe: so muß die Tugend nach dieser Mitte zielen und sie treffen. Ich meine aber die sittliche Tugend, denn diese bewegt sich auf dem Gebiet der Erregungen und Handlungen, auf welchem es ein Zuviel, ein Zuwenig und eine Mitte gibt. In der Furcht z. B., der Zuversicht, der Begierde, dem Zorn, dem Mitleid,

in dem Empfinden der Lust und Unlust überhaupt, gibt es ein Zuviel und ein Zuwenig, und beides ist nicht das Rechte; dagegen diese Erregungen zu empfinden zur rechten Zeit, bei der rechten Veranlassung, gegen die rechten Personen, aus der rechten Ursache und in der rechten Weise, das ist die Mitte und das Beste, und dieß ist Sache der Tugend. Und ebenso gibt es auch in den Handlungen ein Zuviel, ein Zuwenig und eine Mitte. Die Tugend aber bewegt sich auf dem Gebiet der Erregungen und Handlungen, wo das Zuviel verfehlt ist und das Zuwenig Tadel erfährt, die Mitte aber Lob ärntet und das Rechte ist. Und dieses Beides ist Sache der Tugend. Es ist also die Tugend eine gewisse Mitte, indem sie nach der Mitte zielt und sie trifft. Ferner ist das Fehlen auf vielfache Art möglich (das Böse gehört nämlich in die Sphäre des Unbegrenzten, das Gute aber in die des Begrenzten, wie die Pythagoreer vermutheten), das Rechtmachen dagegen nur auf eine einzige Art: darum ist jenes leicht und dieses schwer, leicht das Ziel zu verfehlen, schwer es zu treffen. Und deßwegen nun gehört das Zuviel und das Zuwenig dem Laster an, die Mitte aber der Tugend:

„Vielfach die Bösen sind, einfach die Wack'ren nur."

6. Es ist mithin die Tugend eine vorsätzliche dauernde Beschaffenheit, die sich in der mit Rücksicht auf die eigene Person bemessenen Mitte hält, und durch die Vernunft bestimmt ist, d. h. durch das Verfahren des Einsichtsvollen in jedem einzelnen Falle. Sie ist die Mitte zwischen zwei Fehlern, dem Zuviel und dem Zuwenig, indem diese beiden in den Erregungen und Handlungen das Rechte überschreiten oder nicht erreichen, während die Tugend die Mitte findet und wählt. Daher ist die Tugend ihrem Wesen und dem begrifflichen Denken nach eine Mitte, in Ansehung des Guten und Besten aber ein Extrem.

Indeß ist nicht bei jeder Handlung und jeder Erregung die Mitte möglich, sofern bei einigen die Schlechtigkeit schon im Namen liegt, wie [unter den Erregungen] bei der Schadenfreude, der Schamlosigkeit, dem Neid, unter den Handlungen bei dem Ehebruch, dem Diebstahl, dem Mord: alles dieses und ähnliches unterliegt dem Tadel, weil es an und für sich schlecht ist und nicht blos ein Zuviel oder Zuwenig davon. Hier ist also niemals ein Rechthandeln möglich, sondern immer nur ein verfehltes: es gibt in diesen Dingen nicht ein gutes oder entgegengesetztes Verfahren in der Art z. B. wie und wann und mit wem Ehebruch getrieben werden soll; sondern es ist schlechthin verfehlt, irgend eines dieser Dinge zu thun. Ebensowenig nun darf man in der Ungerechtigkeit, der Feigheit, der Zuchtlosigkeit eine Mitte, ein Zuviel und ein Zuwenig verlangen: denn dieß gäbe eine Mitte im Zuviel und im Zuwenig, ein Zuviel im Zuviel und ein Zuwenig im Zuwenig. Gleichwie es aber in der Selbstbeherrschung und im Muth kein Zuviel und kein Zuwenig gibt, weil die Mitte selbst wieder gewissermaßen ein Extrem ist: so gibt es auch in jenen Dingen keine Mitte, kein Zuviel und kein Zuwenig, sondern wie man sie auch thun mag, immer ist es verfehlt. Denn überhaupt, so wenig es innerhalb des Zuviel und des Zuwenig eine Mitte gibt, so wenig gibt es innerhalb der Mitte ein Zuviel und ein Zuwenig.

7. Dieß ist aber nicht blos im Allgemeinen zu sagen, sondern auch ins Einzelne zu verfolgen: denn in einer praktischen Abhandlung sind die allgemeinen Sätze die inhaltsleereren, die speziellen die an Wahrheit reicheren: denn das Handeln hat es mit dem Einzelnen zu thun, und im Einzelnen muß die Untersuchung mit der Wirklichkeit zusammenstimmen. Das Einzelne nun ist aus der Uebersicht der verschiedenen Tugenden zu entnehmen.

In Furcht und Zuversicht ist der Muth die Mitte; was das

Zuviel betrifft, so hat die Sprache für das Uebermaß von Furchtlosigkeit, wie für so manches Andere, keinen Namen, das Uebermaß von Zuversicht heißt Tollkühnheit, das Zuviel an Furcht und Zuwenig an Zuversicht Feigheit [1]).

In Lust und Unlust, jedoch nicht bei jeder Art derselben, und namentlich nicht bei jeder Art von Unlust, ist Selbstbeherrschung die Mitte, Zuchtlosigkeit das Zuviel. Das Zuwenig in der Lust kommt nicht leicht vor, daher auch diese Eigenschaft keinen Namen hat; indeß mag sie Stumpfsinnigkeit heißen.

In Geldsachen, im Gebem wie im Nehmen, ist Freigebigkeit die Mitte, Verschwendung und Geiz das Zuviel und Zuwenig, und zwar so, daß jede dieser Eigenschaften beides hat, aber auf entgegengesetzte Weise. Der Verschwender nämlich leidet am Zuviel beim Geben, am Zuwenig beim Nehmen, der Geizige am Zuviel beim Nehmen, am Zuwenig beim Geben. — Dieß sagen wir im Umriß und im Allgemeinen, und lassen uns für jetzt daran genügen; die genaueren Bestimmungen darüber werden später [2]) folgen.

In Beziehung auf Geldsachen gibt es aber auch noch weitere Eigenschaften: die Großartigkeit als Mitte (die sich von der Freigebigkeit dadurch unterscheidet, daß sie selbst auf Großes, diese aber auf Kleines gerichtet ist), die ungebildete und rohe Vergeudung der Mittel als Zuviel, und die Kleinlichkeit als Zuwenig.

---

[1]) Die Furchtlosigkeit faßt Aristoteles als negative Eigenschaft, die Zuversicht als positive, als Reaction des Menschen gegen die Umstände: darum ist jene denkbar ohne diese. Zu viel Furcht aber ist nicht denkbar ohne zu wenig Zuversicht, deßwegen haben wir hier zwei Extreme auf der Seite des Zuviel, und nur Eines auf der des Zuwenig.

[2]) Buch IV.

Diese sind von der Freigebigkeit und ihren Gegensätzen verschieden — in wiefern, wird später [1]) gezeigt werden.

In Beziehung auf Ehre und Schande ist Hochsinn die Mitte, Aufgeblasenheit das Zuviel, niederer Sinn das Zuwenig. Wie aber, nach dem eben Gesagten, die Freigebigkeit sich dadurch, daß sie um Kleines sich dreht, von der Großartigkeit unterscheidet, so gibt es neben dem Hochsinn, dem es um große Ehre zu thun ist, noch eine andere Eigenschaft, welche die kleine Ehre zum Gegenstand hat. Es ist nämlich möglich, nach der Ehre auf die rechte Weise zu trachten, und mehr als recht ist und weniger: wer es mehr als recht ist thut, heißt ehrgeizig, wer weniger als recht ist, ehrgeizlos, wer die Mitte hat, für den gibt es keinen Namen. Ebensowenig gibt es Namen für die entsprechenden Eigenschaften, nur daß die des Ehrgeizigen Ehrgeiz heißt. Und darum machen die beiden Extreme Anspruch auf die Mitte, wie denn auch wir denjenigen, welcher die Mitte hat, bald ehrgeizig, bald ehrgeizlos nennen und zuweilen den Ehrgeizigen loben, zuweilen den Ehrgeizlosen. Warum wir dieß thun, wird im Folgenden [2]) gesagt werden. Jetzt aber wollen wir auch die übrigen Eigenschaften in der bisherigen Weise durchgehen.

Auch im Zorn gibt es ein Zuviel, ein Zuwenig und eine Mitte; da aber die Sprache fast keine Ausdrücke dafür hat, wollen wir die Eigenschaft der Mitte Gelassenheit nennen und den, der sie besitzt, gelassen; von den Extremen mag das Zuviel Zornmüthigkeit heißen und wer sie hat, zornmüthig, das Zuwenig etwa Zornlosigkeit und wer sie hat, zornlos.

Es gibt auch noch in drei anderen Dingen, die zwar eine gewisse

---

[1]) IV, 4—6.

[2]) IV, 10.

Aehnlichkeit mit einander haben, aber doch wieder verschieden sind, eine Mitte: alle beziehen sich auf den Verkehr mit Menschen in Wort und That; sie unterscheiden sich aber dadurch, daß die eine sich auf die Wahrheit in diesem Verkehr bezieht, die beiden anderen auf die Annehmlichkeit, nämlich die eine auf den Scherz, die andere auf alle Verhältnisse des Lebens. Auch von diesem muß die Rede sein, damit wir desto deutlicher erkennen, daß in allen Dingen die Mitte das Lobenswerthe ist, die Extreme aber weder recht noch lobenswerth sind, sondern tadelnswerth. Es sind nun zwar auch diese Eigenschaften größtentheils namenlos, doch muß man den Versuch machen, ihnen, wie den übrigen, Namen zu geben, der Deutlichkeit und Verständlichkeit halber. In Beziehung auf die Wahrheit also mag die Mitte Wahrhaftigkeit heißen und, wer sie hat, wahrhaftig, das vergrößernde Zuviel Prahlerei und, wer sie hat, prahlerisch, das verkleinernde Zuwenig Ironie und, wer sie hat, ironisch. In Beziehung auf die Annehmlichkeit im Scherz ist die Mitte der Witz und, wer ihn hat, witzig; das Zuviel die Possenreißerei und, wer sie hat, der Possenreißer; das Zuwenig das sauertöpfische Wesen und, wer es hat, sauertöpfisch. In Beziehung auf das, was sonst im Leben angenehm ist, heißt, wer es im rechten Maße besitzt, Freund und die Eigenschaft Freundschaft; wer zu viel davon hat, falls er keine Nebenabsichten damit verbindet, gefallsüchtig, falls er aber von Eigennutz geleitet ist, Schmeichler, wer zu wenig davon hat und in allen Stücken unangenehm ist, streitsüchtig und widerwärtig.

Auch in den Erregungen und auf ihrem Gebiet gibt es in mannigfacher Weise eine Mitte. So ist die Schaam keine Tugend, und doch ärntet der Schaamhafte Lob. Denn auch in diesen Dingen gibt es eine Mitte, ein Zuviel — die Schüchternheit, die sich überall schämt, und ein Zuwenig oder einen gänzlichen Mangel — die Unver-

schämtheit; die Mitte aber ist die Schaamhaftigkeit. Ferner ist gerechte Entrüstung die Mitte zwischen Neid und Schadenfreude: diese alle beziehen sich auf die Lust und Unlust, die wir über das Schicksal unserer Nebenmenschen empfinden. Wem die gerechte Entrüstung zukommt, der empfindet Unlust über dem Glück eines Unwürdigen; der Neidische, ihn überbietend, empfindet Unlust über jedes fremde Glück; der Schadenfrohe ist so weit davon entfernt, Unlust zu empfinden, daß er sich sogar freut. Doch darüber zu sprechen, wird es an einem anderen Orte Gelegenheit geben. Was aber die Gerechtigkeit anlangt, so werden wir, da sie einen doppelten Sinn hat, sie später [1]) in ihre beiden Seiten zerlegen und von jeder nachweisen, wiefern sie eine Mitte sei; und ebenso in Betreff der geistigen Tugenden [2]).

8. Diese drei Eigenschaften nun, von denen zwei Fehler sind, die eine durch ein Zuviel, die andere durch ein Zuwenig, die dritte aber als die Mitte eine Tugend, sind sämmtlich einander entgegengesetzt, die Extreme sowohl der Mitte, als auch einander, und die Mitte den Extremen. Wie nämlich das Gleiche größer ist als das Kleinere und kleiner als das Größere, so zeigen die Eigenschaften der Mitte ein Mehr im Vergleich mit denen des Zuwenig, und ein Weniger im Vergleich mit denen des Zuviel, sowohl in den Erregungen als in den Handlungen. Der Muthige erscheint, gegen den Feigen gehalten, als tollkühn, und gegen den Tollkühnen gehalten als feig. Ebenso erscheint der sich selbst Beherrschende neben dem Stumpfsinnigen als zuchtlos, neben dem Zuchtlosen als stumpfsinnig; der Freigebige neben dem Geizigen als Verschwender, und neben dem Verschwender

---

1) Im fünften Buch.

2) Im sechsten Buch.

als geizig. Daher schiebt den in der Mitte Stehenden jeder der beiden, die auf den Extremen stehen, von sich weg dem anderen zu, den Muthigen bezeichnet der Feige als tollkühn, der Tollkühne als feig, und ähnlich geht es bei den übrigen Eigenschaften. Während nun so die Extreme im Gegensatz gegen die Mitte stehen, ist der Gegensatz der Extreme gegen einander noch größer als der gegen die Mitte; denn diese stehen weiter von einander ab als von der Mitte, wie das Große vom Kleinen und das Kleine vom Großen weiter absteht als beide vom Mittleren. Ferner scheint in einigen Fällen das eine Extrem eine gewisse Aehnlichkeit mit der betreffenden Mitte zu haben, wie die Tollkühnheit mit dem Muth, die Verschwendung mit der Freigebigkeit, während zwischen den Extremen selbst die größte Unähnlichkeit herrscht: Dinge aber, die sehr weit von einander entfernt sind, bestimmt man als Gegensätze, ist also die Entfernung noch größer, so werden die Gegensätze noch schroffer. Der Mitte aber ist bald das Zuviel, bald das Zuwenig schroffer entgegengesetzt, z. B. dem Muth nicht das Zuviel, die Tollkühnheit, sondern das Zuwenig, die Feigheit, der Selbstbeherrschung nicht das Zuwenig, die Stumpfsinnigkeit, sondern das Zuviel, die Zuchtlosigkeit. Dieß hat eine doppelte Ursache. Die eine liegt in der Sache. Indem nämlich das eine Extrem der Mitte näher und ähnlicher ist, so betrachten wir nicht dieses, sondern das andere Extrem als eigentlichen Gegensatz zur Mitte; weil z. B. die Tollkühnheit dem Muthe ähnlicher und näher zu sein scheint, die Feigheit aber unähnlicher, betrachten wir diese als den Hauptgegensatz zum Muth: denn was weiter von der Mitte entfernt ist, erscheint als schrofferer Gegensatz gegen dieselbe. Dieß die eine, in der Sache liegende, Ursache. Die andere liegt in uns selbst. Dasjenige nämlich, zu was unsere Natur mehr sich hinneigt, das erscheint als der Mitte mehr entgegengesetzt. Bei der Sinnlich-

keit der menschlichen Natur z. B. sind wir zur Zuchtlosigkeit mehr geneigt als zur Selbstbeherrschung. Das also betrachten wir als den Hauptgegensatz zur Mitte, in was wir leichter zunehmen, und darum ist die Zuchtlosigkeit, das Zuviel, der Selbstbeherrschung mehr entgegengesetzt [als die Stumpfsinnigkeit].

9. Daß also die sittliche Tugend eine Mitte ist, und wiefern sie Dieß ist, ferner daß sie die Mitte zwischen zwei Fehlern ist, einem fehlerhaften Zuviel und einem fehlerhaften Zuwenig, daß sie endlich das ist, sofern sie in den Erregungen und in den Handlungen auf die Mitte abzweckt, ist zur Genüge auseinander gesetzt. Daher ist es auch schwer, tugendhaft zu sein, denn die Mitte in jedem Ding zu treffen ist schwer, wie z. B. beim Kreise dieß nicht Jeder vermag, sondern nur der Kundige. So ist auch das Zornigwerden leicht und Jedermanns Sache, deßgleichen Geld aufzuwenden und auszugeben, beides aber zu thun gegen die rechten Personen, im rechten Maaß, im rechten Augenblick, in der rechten Absicht und auf die rechte Weise, das ist nicht mehr leicht und Jedermanns Sache: daher auch das Rechte so selten, so lobenswerth und schön ist.

Darum muß, wer die Mitte treffen will, zuförderst sich vom schrofferen Gegensatz weiter entfernen, wie auch Kalypso räth:

„Außer dem Rauchdampf hier und den Brandungen lenke das Meerschiff“ [1]).

Denn von den beiden Extremen ist das eine fehlerhafter als das andere. Da es nun so gar schwer ist, die Mitte zu treffen, so muß

---

[1]) Odyss. XII, 219 aus dem Gedächtniß citirt, denn Odysseus spricht diese Worte auf die Ermahnung der Kirke hin, nicht der Kalypso. Auch ist der Sinn nicht der, daß man zwischen dem Rauchdampf und der Brandung durchfahren müsse.

man auf der zweiten Fahrt [1]), wie das Sprüchwort sagt, das kleinere Uebel vorziehen, und dieß wird am ehesten auf die angegebene Weise erreicht. Ferner muß man in Erwägung ziehen, auf welche Seite unsere eigene Natur sich mehr hinneigt, und in dieser Beziehung sind die Einzelnen sehr verschieden. Wohin aber unsere Natur sich mehr hinneigt, das werden wir aus den in uns entstehenden Gefühlen der Lust und Unlust abnehmen können. Davon nun müssen wir uns losreißen und dem Gegentheil zustreben. Wenn wir uns nämlich von einem Fehler weit entfernt haben, werden wir zur Mitte gelangen, wie man verfährt, wenn man krummes Holz gerade biegen will. In allen Dingen aber müssen wir uns am meisten vor der Lust und dem Angenehmen in Acht nehmen, denn nicht als unbestochene Richter beurtheilen wir dieses. Wie nun die troischen Volksältesten über Helena dachten [2]), so müssen auch wir über die Lust denken und uns ihr Wort bei jeder Veranlassung wiederholen: denn wenn wir sie so von uns fortschicken, werden wir weniger Fehler machen.

Auf diese Weise im Allgemeinen werden wir am ehesten die Mitte zu treffen im Stande sein. Ohne Zweifel ist dieß aber schwer, und am schwersten in den einzelnen Fällen. Denn es ist nicht leicht zu bestimmen, wie man zornig sein soll, und wem, und bei welcher

---

[1]) Seemanns-Sprüchwort von Solchen, welche sich die auf einer Fahrt bestandenen Gefahren zur Warnung dienen lassen, um sie auf einer zweiten Fahrt zu vermeiden.

[2]) Ilias III, 156—160:

Niemand tadle die Troer und hellumschienten Achaier,
Daß um ein solches Weib sie lang ausharren im Elend!
Einer unsterblichen Göttin fürwahr gleicht jene an Anseh'n!
Dennoch kehr', auch mit solcher Gestalt, sie in Schiffen zur Heimath,
Daß nicht uns und den Söhnen hinfort nachbleibe der Schaden!

Veranlassung, und wie lange. Bald loben wir nämlich diejenigen, welche darin zu wenig thun, und heißen sie gelassen, bald loben wir die, welche gern zornig werden, und nennen sie männliche Naturen. Indeß findet eine geringe Abweichung vom Rechten keinen Tadel, mag sie nun nach der Seite des Zuviel, oder nach der des Zuwenig statt finden; wohl aber eine bedeutendere, weil diese nicht unbeachtet bleiben kann. Von welchem Punkte und Grade an aber die Abweichung Tadel verdient, das ist nicht leicht in bestimmte Worte zu fassen, so wenig als sonst etwas aus dem Gebiete der Wahrnehmung. Derlei gehört zu den concreten Dingen, über welche aus der Wahrnehmung entschieden werden muß.

So viel also ist klar, daß die Beschaffenheit der Mitte in allen Dingen die lobenswerthe ist, daß man übrigens von der Mitte bald nach der Seite des Zuviel, bald nach der des Zuwenig abweichen muß: denn so werden wir am leichtesten die Mitte und das Rechte treffen.

Drittes Buch.

---

1. Da also die Tugend auf dem Gebiete der Erregungen und Handlungen sich bewegt, da ferner, was freiwillig geschieht, Lob oder Tadel ärntet, was aber unfreiwillig geschieht, Verzeihung, zuweilen auch Mitleid findet, so ist eine Bestimmung der Begriffe freiwillig und unfreiwillig für eine Abhandlung über die Tugend wohl nothwendig; indeß ist dieselbe auch für die Gesetzgebung wegen der Festsetzung von Belohnungen und Strafen zweckmäßig.

Unfreiwillig wird sein, was in Folge von Gewalt oder aus Unwissenheit geschieht. Gewaltsam ferner ist eine Handlung, deren Ursprung außer dem Handelnden liegt, dergestalt daß der Handelnde oder Leidende von sich aus Nichts dazuthut, z. B. wenn Jemand von einem Sturmwind oder von Menschen, die Gewalt über ihn haben, irgendwohin fortgerissen wird. Wenn man aber etwas aus Furcht vor größeren Uebeln oder um irgend eines Gutes willen thut — wenn z. B. ein Gewaltherrscher von Jemand, dessen Eltern und Kinder in seiner Gewalt sind, die Begehung einer schimpflichen Handlung verlangte, und dieselben, falls er sich weigerte, tödten, falls er einwilligte, verschonen wollte —: so kann man darüber streiten, ob eine solche Handlung unfreiwillig oder freiwillig sei. Aehnlich ist auch der Fall, wenn man bei einem Sturme die Ladung eines Schiffes über Bord wirft: ohne Weiteres nämlich wirft Niemand sein Eigenthum freiwillig weg, dagegen thut dieß jeder Vernünftige, um sich und die Anderen zu retten. Derlei Handlungen nun sind gemischter Art, indeß neigen sie sich mehr auf die Seite des Freiwilligen. Denn in dem Augenblick, in welchem man sie vollzieht, sind sie wünschenswerth für die Erreichung eines Zwecks; diesen Zweck aber bestimmen die Umstände. Und so muß man denn die Bezeichnungen freiwillig und unfreiwillig mit Rücksicht auf den Augenblick des Geschehens der Handlung gebrauchen. In diesem Fall ist aber die Handlung freiwillig, sofern der Anfang der Bewegung, in welche die Organe versetzt werden, bei derlei Handlungen im Handelnden selbst liegt; liegt aber der Anfang in ihm, so steht es auch bei ihm, zu handeln oder nicht. So sind also Handlungen dieser Art freiwillig; will man aber ihren Charakter schlechthin bezeichnen, so muß man sie wohl unfreiwillig nennen: denn Niemand wird sich wohl für eine solche Handlung an sich entscheiden. Wegen solcher Handlungen

ärntet man bisweilen sogar Lob, wenn man um den Preis von etwas Großem und Schönem etwas Schimpfliches oder Schmerzliches erträgt; im entgegengesetzten Fall aber wird man getadelt, denn das Schimpflichste zu dulden, ohne daß ein großes oder ein wichtiges Gut dadurch gewonnen wird, verräth den schlechten Mann. In anderen Fällen wird eine Handlung zwar nicht gelobt, wohl aber verziehen, wenn nämlich Jemand um solcher Dinge willen, welche die menschliche Natur übersteigen und welche Niemand leicht aushielte, thut was er nicht soll. Indeß gibt es auch Handlungen, zu denen man sich nicht zwingen lassen darf und denen man den qualvollsten Tod vorziehen muß: was z. B. den Alkmäon bei Euripides zwingt, seine Mutter zu ermorden, ist lächerlich [1]). Es ist übrigens bisweilen schwer zu entscheiden, wenn von zwei Dingen eines zu wählen und zu erdulden ist, auf welches von beiden die Wahl fallen muß, noch schwerer aber ist es, den gefaßten Entschluß aufrecht zu halten: denn gewöhnlich ist das, wozu wir gezwungen werden sollen, schimpflich, was wir aber im Fall unserer Weigerung zu erwarten haben, schmerzlich: daher uns Tadel oder Lob trifft, je nachdem wir uns zwingen lassen oder nicht.

Welcher Art sind nun diejenigen Handlungen, die man als gewaltsam zu bezeichnen hat? etwa schlechthin alle, deren Ursprung außer dem Handelnden liegt und zu denen dieser Nichts beiträgt? diejenigen dagegen, welche zwar an sich unfreiwillig sind, im einzelnen Fall aber und für die Wahl, die man hat, wünschenswerth, und deren Ursprung im Handelnden liegt, sind zwar als an sich unfreiwillig, im einzelnen Fall aber und für die Wahl, die man hat, als freiwillig

---

[1]) Sein Vater Amphiaraus hatte ihm mit Kinderlosigkeit und Hungerzeiten gedroht, falls er es nicht thun würde.

zu bezeichnen. Sie stellen sich aber mehr auf die Seite des Freiwilligen: denn gehandelt wird stets im einzelnen Fall, und für den einzelnen Fall sind ja solche Handlungen freiwillig.

Welche Wahl aber jedesmal zu treffen sei, das ist nicht leicht darzulegen, denn die Verschiedenheiten der einzelnen Fälle sind zahllos. Wollte man aber das Angenehme und das sittlich Schöne für gewaltsam ausgeben, da beides außer uns liege und eine zwingende Kraft ausübe; so wäre in diesem Fall Alles gewaltsam. Denn um dieser Dinge willen thun Alle Alles. Ferner während, wer gezwungen und unfreiwillig handelt, es mit Unlust thut, empfindet der, welcher sich durch das Angenehme und sittlich Schöne bestimmen läßt, Lust. Es ist also lächerlich, die Schuld in dem zu suchen, was außer uns liegt, statt in dem eigenen Selbst, das sich durch solche Dinge [wie das Angenehme] leicht födern läßt; und ebenso lächerlich, die sittlich schönen Handlungen sich zuzuschreiben, die schimpflichen aber dem Angenehmen.

Mithin erscheinen als gewaltsam nur diejenigen Handlungen, deren Ursprung außer dem Gezwungenen liegt, und zu denen dieser Nichts beiträgt.

2. Was ferner die Handlungen betrifft, welche aus Unwissenheit geschehen, so sind sie im Allgemeinen zwar nicht freiwillig, für unfreiwillig können sie aber nur dann gelten, wenn Betrübniß und Reue folgt. Denn wer irgend etwas aus Unwissenheit gethan, ohne aber Schmerz über seine That zu empfinden, der hat zwar nicht freiwillig gehandelt, da das Wissen ihm fehlte, aber auch nicht unfreiwillig, da er keine Betrübniß fühlt. Wer also das aus Unwissenheit Gethane bereut, der mag unfreiwillig heißen, wer es aber nicht bereut (dieß soll ein Zweiter sein), nicht freiwillig: da er sich nämlich von jenem unterscheidet, so ist es besser, ihm auch einen eigenen Namen

zu geben. Es ist ferner gewiß auch ein Unterschied zwischen dem Handeln aus Unwissenheit und dem im Zustande der Unwissenheit: wer in der Trunkenheit oder im Zorn handelt, der handelt wohl nicht aus Unwissenheit, sondern aus einem der genannten Beweggründe, jedoch nicht im Zustande des Wissens, sondern in dem der Unwissenheit. Nun weiß freilich auch jeder lasterhafte Mensch nicht, was er zu thun und zu lassen hat, und dieser Mangel hat zur Folge, daß der Mensch ungerecht und sittlich böse überhaupt wird. Allein der Ausdruck unfreiwillig will nicht besagen, daß man überhaupt nicht wisse, was frommt. Denn die Unwissenheit, welche sich auf den Vorsatz bezieht, macht die Handlung nicht unfreiwillig, sondern schlecht; ebensowenig macht die Unkenntniß der allgemeinen Gesetze des sittlichen Handelns sie unfreiwillig — diese unterliegt ja eben dem Tadel — sondern nur die der einzelnen Umstände, unter denen und in denen die Handlung statt findet; hier nämlich haben Mitleid und Verzeihung ihre Stelle: wer etwas dieser Art nicht weiß, der handelt unfreiwillig.

Es ist nun wohl nicht unpassend, hier genauere Bestimmungen über die Art und Zahl der Dinge, in denen eine Unwissenheit statt finden kann, zu geben, über die Person des Handelnden, seine Handlung und ihren Gegenstand oder Gebiet; zuweilen kommt auch das Mittel in Betracht, z. B. das Werkzeug der Handlung, ferner der Beweggrund, z. B. die Rettung des eigenen Lebens, und der Zustand, z. B. der der Ruhe oder der der Aufregung. Ueber dieses Alles zusammen kann nun freilich Niemand in Unwissenheit sein, wenn er nicht von Sinnen ist, und ebensowenig über den Handelnden: denn wie könnte er über sich selbst in Unwissenheit sein? Wohl aber kann man möglicher Weise über das, was man thut, in Unwissenheit sein. Dieß ist der Fall, wenn man zu seiner Entschuldigung sagt, es sei einem ein Wort entfahren, oder man habe nicht gewußt, daß, was man

ausgesagt, ein Geheimniß sei, wie es dem Aeschylus mit den Mysterien ging [1]), oder wie jener, der die Wurfmaschine abschoß, sagte, er habe sie nur zeigen wollen. Auch kann man wie Merope [2]) den eigenen Sohn für einen Feind ansehen, oder der Meinung sein, der Speer, den man in der Hand hat, sei vorn mit einem Ball, statt mit einer Eisenspitze, versehen, oder der Stein [mit dem man nach einem Anderen wirft] sei ein Bimsstein. Es ist ferner möglich, daß man Jemand tödtet, den man nur zu seinem eigenen Besten schlagen will; ebenso daß man, wie die Ringer, Jemand etwas nur zeigen will, und ihm dabei einen [gefährlichen] Schlag versetzt.

Da sich nun in all diesen Fällen die Unwissenheit auf die besonderen Umstände der Handlung bezieht, so hat derjenige, welcher einen dieser Umstände nicht wußte, wohl unfreiwillig gehandelt, und zwar desto unfreiwilliger, je wichtiger der Umstand war: als die wichtigsten Umstände aber erscheinen der Gegenstand und der Beweggrund der Handlung. Eine in solcher Unwissenheit vollbrachte Handlung also heißt unfreiwillig; doch gehört dazu noch, daß der Handelnde betrübt darüber sei und Reue empfinde.

3. Ist mithin eine Handlung unfreiwillig, wenn sie durch äußere Gewalt oder aus Unwissenheit geschieht, so wird sie freiwillig sein, wenn der Anfang des Handelns im Handelnden selbst liegt, und wenn er die einzelnen Umstände kennt, unter denen die Handlung geschieht. Denn man behauptet doch wohl mit Unrecht, die im Zorn oder in der Begierde geschehenen Handlungen seien unfreiwillig.

---

[1]) Anspielung auf den Proceß, der dem Aeschylus wegen Ausschwatzens der eleusinischen Geheimnisse in einer Tragödie gemacht wurde.

[2]) In einer Tragödie des Euripides.

Wenn dem so wäre, so würde fürs Erste auch kein anderes Geschöpf freiwillig handeln, nicht einmal die Kinder. Ferner, muß man fragen, ist diese Behauptung so gemeint, daß gar nichts, was aus Zorn und Begierde geschieht, freiwillig sein soll, oder so, daß zwar das sittlich Schöne für freiwillig, das Schimpfliche aber für unfreiwillig gelten soll? Ist aber nicht eine solche Scheidung lächerlich, während doch die Ursache eine und dieselbe ist? Und ungereimt ist es wohl auch, unfreiwillig das zu nennen, was mit Recht Gegenstand des Begehrens ist. Nun hat man aber ein Recht, über gewisse Dinge zornig zu werden und nach gewissen Dingen zu trachten, z. B. nach Gesundheit und Kenntnissen. Ferner ist was unfreiwillig geschieht, gewiß auch unangenehm, dagegen das, nach was man trachtet, angenehm. Außerdem aber, wie soll der mit Ueberlegung begangene Fehler sich von dem im Zorn begangenen in Absicht auf Freiwilligkeit unterscheiden? beide sind ja zu vermeiden, und nicht minder menschlich sind die unvernünftigen Erregungen. Die Handlungen des Menschen aber entstehen aus Zorn und Begierde. Daher es ungereimt ist, diese Handlungen für unfreiwillig zu erklären.

4. Nachdem so die Begriffe freiwillig und unfreiwillig bestimmt worden sind, kommt nunmehr der Begriff Vorsatz an die Reihe: dieser hängt ja mit der Tugend aufs innigste zusammen und entscheidet mehr noch als die Handlungen über den Charakter. Der Vorsatz nun erscheint als freiwillig, jedoch nicht als gleichbedeutend mit dem Freiwilligen, da dieses größeren Umfang hat. Einerseits nämlich kommt das Freiwillige auch den Kindern und den übrigen lebenden Wesen zu, der Vorsatz aber nicht; andererseits nennen wir die raschen Handlungen des Augenblicks zwar freiwillig, aber nicht vorsätzlich. Unter Vorsatz aber eine Begierde oder Zornaufwallung oder einen Wunsch oder eine Art Ansicht zu verstehen, ist gewiß nicht

richtig. Einmal nämlich kommt der Vorsatz den unvernünftigen Geschöpfen nicht zu, wohl aber Begierde und Zorn. Ferner handelt der Unmäßige zwar mit Begierde, aber nicht mit Vorsatz, und umgekehrt der Mäßige zwar mit Vorsatz, aber nicht mit Begierde. Weiter schließen sich Vorsatz und Begierde aus, nicht aber Begierde und Begierde. Endlich dreht sich die Begierde um Lust oder Unlust, der Vorsatz aber um keines von beiden. Noch viel weniger aber ist der Vorsatz eine Zornaufwallung: denn was im Zorn geschieht, gilt am wenigsten als mit Vorsatz geschehen. — Aber auch ein Wunsch ist der Vorsatz nicht, obgleich er mit dem Wunsch verwandt scheint. Denn das Unmögliche kann nicht zum Gegenstand des Vorsatzes gemacht werden, und wer es thun wollte, würde für einfältig gelten, wohl aber kann das Unmögliche Gegenstand des Wunsches sein, wie z. B. die Unsterblichkeit. Der Wunsch geht ferner auch auf das, was man selbst gar nicht bewerkstelligen kann, z. B. daß ein Schauspieler oder Wettkämpfer den Sieg davon trage; dergleichen etwas kann aber nicht Gegenstand des Vorsatzes sein, sondern nur was man durch sich selbst erreichen zu können glaubt. Weiter bezieht sich der Wunsch mehr auf das letzte Ziel, der Vorsatz aber auf die Mittel zum Ziel; z. B. wir wünschen gesund zu sein und zu werden, die Mittel dazu aber setzen wir uns vor; und ebenso wünschen wir glückselig zu sein und sagen so, dagegen will es nicht passen, wenn man sagt, wir setzen uns vor, glückselig zu sein: denn überhaupt braucht man das Wort Vorsatz nur von dem, was in unserer Macht steht. — Ebensowenig kann aber der Vorsatz eine Ansicht sein. Gegenstand der Ansicht nämlich kann Alles sein, das Ewige und Unmögliche so gut als das, was in unserer Macht steht. Auf dem Gebiet der Ansicht ferner bilden Wahrheit und Irrthum die Eintheilung, nicht Gutes und Böses, auf dem Gebiet des Vorsatzes dagegen mehr die letzteren.

Auch bezeichnet wohl Niemand den Vorsatz als schlechtweg gleichbedeutend mit der Ansicht überhaupt, ebensowenig ist er aber auch mit irgend einer einzelnen Ansicht gleichbedeutend. Denn je nachdem unsere Vorsätze auf das Gute oder auf das Böse gerichtet sind, haben wir einen bestimmten Charakter, nicht aber je nachdem wir Ansichten haben. Weiter setzen wir uns vor etwas zu nehmen oder zu meiden oder dergleichen etwas, Ansichten aber haben wir darüber, was für ein Gegenstand dieß sei oder wem er fromme oder wie; ihn zu nehmen aber oder zu meiden ist nicht leicht Gegenstand der Ansicht. Auch findet ein Vorsatz deßwegen Beifall, weil er auf das Rechte gerichtet oder recht beschaffen ist, eine Ansicht aber mehr deßwegen, weil sie wahr ist. Außerdem machen wir zum Gegenstand unseres Vorsatzes, was wir als das Beste am genauesten wissen, Ansichten aber haben wir über das, was wir nicht eben genau wissen. Endlich haben nicht dieselben Personen ihre Stärke in den Vorsätzen und in den Ansichten, sondern Manche sind in Ansichten überlegen, wählen aber aus Lasterhaftigkeit nicht, was sie sollten. Wenn aber dem Vorsatz eine Ansicht vorausgeht oder ihn begleitet, so ist dieß gleichgültig: denn nicht dieß untersuchen wir, sondern ob der Vorsatz mit einer gewissen Ansicht gleichbedeutend sei.

Was ist nun aber der Vorsatz und welcher Art, da er keines der genannten Dinge ist? Etwas Freiwilliges ist er offenbar, aber nicht alles Freiwillige ist ein Vorsatz. Sollte er nicht das Vorherüberlegte sein? Der Vorsatz ist ja mit Vernunft und Nachdenken verbunden, und auch der Name Vorsatz scheint anzudeuten, daß er etwas vor Anderem Gewähltes sei.

5. Nun fragt es sich aber, ob das Ueberlegen sich auf Alles erstrecke, so daß alles Mögliche Gegenstand desselben wäre, oder ob es auch Dinge gebe, über die man nicht überlegt? Als Gegenstand

des Ueberlegens ist aber gewiß nicht das zu bezeichnen, was der Einfältige oder der von Sinnen Gekommene, sondern das, was der Vernünftige überlegt. Nun macht aber Niemand das Ewige zum Gegenstand einer Ueberlegung, wie z. B. die Welt oder die Incommensurabilität der Seite und der Diagonale eines Quadrats; ebensowenig das, was zwar in der Bewegung ist, aber stets gleichmäßig sich wiederholt, sei es aus Nothwendigkeit, sei es von Natur oder aus einer anderen Ursache, z. B. die Sonnenwenden und die Sonnenaufgänge; — ebensowenig aber auch das, was stets wechselt, wie Dürre und Regen, und das rein Zufällige, wie das Auffinden eines Schatzes. Aber auch nicht alles Menschliche überhaupt: welche Staatsverfassung z. B. für die Skythen am besten sei, das macht in Lakedämon Niemand zum Gegenstand einer Ueberlegung. Denn alle Dinge dieser Art lassen sich nicht durch uns ins Werk setzen. Vielmehr überlegen wir das, dessen Verwirklichung bei uns steht, und dieß ist allein noch übrig. Alles nämlich, was ist, hat seine Ursache in der Natur, der Nothwendigkeit, dem Zufall, wozu noch der Verstand und das menschliche Thun überhaupt kommt. Jeder Mensch aber macht zum Gegenstand seines Ueberlegens was er durch sich selbst verwirklichen kann. Hinsichtlich der strengen und exacten Wissenschaften nun gibt es kein Ueberlegen, z. B. über die Buchstaben, denn wie zu schreiben sei, darüber kann kein Zweifel herrschen; wohl aber überlegen wir das, was durch uns selbst geschieht, aber nicht immer in derselben Weise, z. B. über Gegenstände aus dem Gebiet der Heilkunde und des Erwerbs, über Dinge aus der Steuermannskunst mehr als über solche aus der Ringkunst, und zwar um so mehr, je weniger es auf einem Gebiet feste Bestimmungen gibt, und ebenso über das Andere, mehr aber über Kunst und Gewerbe als über die Wissenschaften, denn über jene können sich mehr Zweifel erheben.

Das Ueberlegen aber findet da statt, wo nur in den meisten Fällen, nicht in allen, etwas so und so ist, wo eine Ungewißheit über den Ausgang herrscht und wo es etwas Unbestimmtes gibt. Zum Ueberlegen ferner ziehen wir in wichtigen Dingen Andere zu, weil wir uns selbst eine richtige Entscheidung nicht zutrauen. Auch überlegen wir nicht den letzten Zweck, sondern die Mittel zur Erreichung dieses Zweckes. Der Arzt z. B. überlegt nicht, ob er heilen könne, der Redner nicht, ob er überzeugen könne, der Staatsmann nicht, ob er gute Gesetze geben könne, und ebensowenig überlegt sonst Jemand den letzten Zweck. Vielmehr setzt sich Jedermann zuerst einen Zweck, und überlegt dann, wie und durch welche Mittel er sich erreichen lasse; und wenn deren mehrere sich zeigen, untersucht man, welches am leichtesten und besten zum Ziele führe; läßt sich aber der Zweck nur durch ein einziges Mittel erreichen, so fragt man, wie dieß durch dieses Mittel möglich sei und wodurch das Mittel selbst sich ins Werk setzen lasse, u. s. f., bis man zur ersten Ursache gelangt, welche in der Untersuchung das Letzte ist. Der Ueberlegende scheint in dieser Weise seinen Gegenstand, wie eine geometrische Aufgabe, zu untersuchen und aufzulösen. Doch ist wohl nicht jedes Untersuchen ein Ueberlegen, wie z. B. in der Mathematik, wohl aber jedes Ueberlegen ein Untersuchen, und was in der Auflösung das Letzte ist, ist seiner Entstehung nach das Erste. Stößt man dabei auf eine Unmöglichkeit, so steht man von der Sache ab, z. B. wenn Geldmittel nothwendig und diese nicht aufzutreiben sind; zeigt sich dagegen die Sache als möglich, so versucht man sie auszuführen. Möglich aber ist, was wir selbst zu Stande bringen können, wobei was durch unsere Freunde geschieht, gewissermaßen durch uns selbst geschieht, sofern von uns die Anregung dazu ausging. Gegenstand der Untersuchung aber sind bald die Werkzeuge, bald ihre Anwendung; wie es sich auch in den

übrigen Dingen bald darum handelt, durch wen, bald wie oder in welcher Weise der Zweck erreicht werden könne.

Es liegt also wohl, wie schon gesagt worden ist, der Anfang des Handelns im Menschen selbst, und das Ueberlegen bezieht sich auf das, was er selbst thun kann; was er thut aber ist nur Mittel zu einem Zweck: und mithin wäre nicht der Zweck selbst, sondern die Mittel zum Zweck Gegenstand des Ueberlegens. Aber auch das sinnlich Einzelne kann nicht Gegenstand des Ueberlegens sein, z. B. ob der vorliegende Gegenstand Brod oder ob das Brod recht gebacken sei: denn dieß ist Sache der sinnlichen Wahrnehmung. Wollte man aber immerfort überlegen, so würde man ins Ziellose gerathen. — Gegenstand der Ueberlegung und des Vorsatzes ist Eines und Dasselbe, nur daß letzterer schon bestimmt ist: für was nämlich das Ueberlegen sich entschieden hat, das ist dadurch zum Vorsatz geworden. Jedermann stellt nämlich die Untersuchung, wie er handeln wolle, dann ein, wenn er die erste Anregung auf sich selbst, d. h. auf die vernünftige Seite seines Wesens (denn diese ist es, welche die Vorsätze faßt), zurückgeführt hat. Dieß ist auch aus den alten, von Homer nachgeahmten Staatsverfassungen deutlich, denen zu Folge die Könige ihre Entschließungen dem Volke mittheilten.

Da also Gegenstand des Vorsatzes etwas in unserer Macht Stehendes, von uns Ueberlegtes und Erstrebtes ist, so ist auch der Vorsatz das nach einer Ueberlegung erfolgte Streben nach etwas das in unserer Macht steht: zuerst nämlich treffen wir durch Ueberlegung eine Wahl, und dann richten wir unser Streben dem Beschlusse gemäß ein.

Hiemit möge denn im Umriß gesagt sein, auf welchem Gebiete es einen Vorsatz gibt und daß er sich auf die Mittel zu den Zwecken bezieht.

6. Was aber das Wünschen betrifft, so haben wir bereits gesagt [1]), daß es sich auf den Zweck selbst richte. Als Gegenstand des Wünschens aber betrachten die Einen das Gute, die Anderen das, was als Gutes erscheint. Aus der ersteren Ansicht, die das Gewünschte für das Gute selbst hält, würde folgen, daß, wenn Jemand falsch wählt, das, was er wünscht, gar kein Gewünschtes wäre (denn wäre es dieß, so wäre es auch etwas Gutes, während es nach Umständen in Wahrheit das Gegentheil ist). Dagegen aus der zweiten Ansicht, die das Gewünschte für das anscheinend Gute hält, würde folgen, daß es an sich gar nichts Gewünschtes oder Wünschenswerthes gäbe, sondern für Jedermann nur das, was ihm so vorkommt: dem Einen aber erscheint dieß so, dem Anderen etwas Anderes und möglicher Weise das Entgegengesetzte. Da nun beide Ansichten nicht befriedigen können, sollen wir etwa sagen, an sich und wahrhaft wünschenswerth sei das Gute, für jeden Einzelnen aber sei das wünschenswerth, was ihm als solches erscheine? und zwar sei das, was dem Tugendhaften wünschenswerth ist, das wahrhaft Wünschenswerthe, das aber, was es für den Lasterhaften ist, irgend etwas Zufälliges, gerade wie im Leiblichen dem Gesunden das zuträglich ist, was in Wahrheit diese Natur hat, dem Kranken aber etwas Anderes. Aehnlich verhält es sich auch mit dem Bitteren und Süßen, dem Warmen, dem Schweren u. s. f.: wer gesunde Sinne hat, urtheilt über dieß Alles richtig, und seine Ansicht stimmt in jedem einzelnen Falle mit dem wahren Sachverhalt überein. Für jeden Zustand nämlich gibt es ein besonderes Schönes und Angenehmes, und der in der rechten Verfassung sich befindende Mensch zeichnet sich wohl durch Nichts so sehr aus als dadurch, daß er in jedem Stück das

---

[1]) Cap. 4.

Wahre sieht, indem er selbst gleichsam Maß und Richtschnur von Allem ist. Der große Haufen aber pflegt sich durch die Lust täuschen zu lassen, die ihm als das Gute erscheint, während sie es doch nicht ist; und darum wählt er die Lust als das Gute und meidet die Unlust als das Uebel.

7. Da also der Zweck Gegenstand des Wünschens, die Mittel zum Zweck aber Gegenstand der Ueberlegung und des Vorsatzes sind, so sind wohl die hierauf gerichteten Handlungen vorsätzlich und freiwillig. In diesen aber bewegen sich alle Thätigkeiten der Tugenden. Und zwar steht die Tugend in unserer Gewalt und ebenso das Laster. Denn wo das Thun in unserer Gewalt ist, da ist es auch das Unterlassen, und wo das Nein, da ist es auch das Ja. Wenn also das Handeln, falls dasselbe sittlich schön ist, in unserer Gewalt ist, so muß auch das Nichthandeln, wenn es schimpflich ist, in unserer Gewalt sein. Und wenn das Nichthandeln, falls es sittlich schön ist, in unserer Gewalt ist, so muß es auch das Handeln sein, falls es schimpflich ist. Steht es aber in unserer Gewalt, das sittlich Schöne und das Schimpfliche zu thun, und ebenso auch es nicht zu thun, d. h. gut und böse zu sein, so ist es also in unserer Gewalt, sittlich oder unsittlich zu sein. Jenes Wort aber

Glückselig wider Willen ist kein Mensch, noch schlecht
Aus freiem Willeu.

ist halb wahr, halb falsch: denn glückselig ist Niemand wider Willen, die Schlechtigkeit aber ist freiwillig. Sonst müßte man an dem eben Behaupteten wieder zweifeln und den Menschen nicht für den Ursprung und Urheber seiner Handlungen in dem Sinn, wie er der seiner Kinder ist, erklären. Erscheinen aber jene Sätze als wahr, und vermögen wir unsere Handlungen nicht auf andere Ursachen, als die in unserer Gewalt stehenden, deren Anfang in uns selbst liegt, zurückzuführen:

so stehen auch diese Handlungen selbst in unserer Gewalt und sind freiwillig. Dafür legt auch jeder Einzelne für sich und legen die Gesetzgeber selbst Zeugniß ab; diese strafen und züchtigen ja diejenigen, welche etwas Böses thun, es sei denn gezwungen oder aus unverschuldeter Unwissenheit, dagegen diejenigen, welche das sittlich Schöne thun, zeichnen sie aus, um diese zu ermuntern und jene abzuschrecken. Niemand aber muntert zu Dingen auf, die weder in unserer Gewalt stehen, noch freiwillig sind, weil es Nichts nützt, sich überreden zu lassen, daß man Wärme, Schmerz, Hunger oder sonst etwas der Art nicht empfinden soll: denn diese werden wir nichts desto weniger doch empfinden. Ja sogar wegen der Unwissenheit selbst straft der Gesetzgeber, wenn sie dem Handelnden selbst zur Last fällt. So hat ein Gesetzgeber [1]) dem Betrunkenen die doppelte Strafe zuerkannt, weil er selbst an seinem Zustande schuld ist, sofern es bei ihm stand, sich nicht zu betrinken, die Trunkenheit aber die Ursache der Unwissenheit war. Auch den, der eine gesetzliche Bestimmung nicht weiß, die er wissen sollte und ohne Schwierigkeit wissen könnte, trifft Strafe. Ebenso in allen anderen Fällen, in denen die Unwissenheit als aus Fahrläßigkeit hervorgegangen betrachtet wird, weil es in der Gewalt des Betreffenden gewesen wäre, nicht unwissend zu sein: denn es steht bei ihm, sich die Sache angelegen sein zu lassen. Allein, könnte man einwenden, es ist nun einmal Jemand so, daß er sie sich nicht angelegen sein läßt. Aber, daß er so geworden ist, das ist seine eigene Schuld in Folge seines unordentlichen Lebens, wie es des Menschen eigene Schuld ist, wenn er ungerecht oder zuchtlos geworden dadurch daß er Schlechtigkeiten begeht oder in Trinkgelagen und dergleichen seine Zeit hinbringt: denn solche Beschäftigungen haben die genannten Beschaffenheiten des Charakters zur Folge. Dieß wird

[1]) Pittacus.

auch an denen klar, welche sich auf irgend einen Wettkampf oder ein Geschäft einüben: sie thun dieß indem sie unausgesetzt ihre Thätigkeit diesem Gegenstande zuwenden. Nicht zu wissen also, daß aus der beharrlichen auf einen Gegenstand gerichteten Thätigkeit die entsprechende dauernde Beschaffenheit entsteht, verräth völligen Stumpfsinn. Es ist auch widersinnig anzunehmen, der Ungerechte wolle nicht ungerecht, der Zuchtlose nicht zuchtlos sein. Thut aber Jemand nicht aus Unwissenheit was ihn zum Ungerechten macht, so ist er freiwillig ungerecht. Allerdings aber wird er nicht, wenn er will, aufhören es zu sein und gerecht werden, so wenig als der Kranke, wenn er will, gesund werden wird, während jedoch seine Krankheit vielleicht eine freiwillige ist, eine Folge seines unmäßigen Lebens und seines Ungehorsams gegen die ärztlichen Vorschriften. Ursprünglich also stand es bei ihm, nicht krank zu werden; später aber nicht mehr, nachdem er seine Gesundheit vergeudet, so wenig Jemand den Stein, den er geschleudert, wieder zurücknehmen kann, obgleich es bei ihm stand, den Stein zu schleudern oder ihn wegzuwerfen, da der Anfang des Handelns in ihm liegt. Gerade so nun stand es ursprünglich beim Ungerechten und beim Zuchtlosen, dieß nicht zu werden, und deßwegen sind sie es freiwillig; nachdem sie es aber geworden, steht es nicht mehr bei ihnen, es nicht zu sein.

Uebrigens sind nicht blos die fehlerhaften Beschaffenheiten der Seele freiwillig, sondern theilweise auch die des Körpers, und in diesem Fall macht man sie zum Vorwurf. Natürliche Häßlichkeit z. B. macht Niemand einem Anderen zum Vorwurf, wohl aber die aus Mangel an Uebung und Fahrläßigkeit entstandene. Ebenso verhält es sich mit Krankheiten und Verstümmlungen. Niemand macht die Blindheit dem zum Vorwurf, der von Natur oder in Folge einer Krankheit oder einer Verletzung blind ist, im Gegentheil man bemit-

leidet ihn: dem aber, der sich durch Trunksucht oder andere Ausschweifungen die Blindheit zugezogen, macht sie Jedermann zum Vorwurf. Es unterliegen mithin die verschuldeten körperlichen Gebrechen dem Tadel, die unverschuldeten aber nicht. Ist aber dem also, so sind wohl auch in den anderen Dingen diejenigen Gebrechen, welche dem Tadel unterliegen, verschuldet.

Wollte aber Jemand einwenden, daß Alle nach dem trachten, was sie sich als das Gute vorstellen, daß aber diese Vorstellung nicht von ihrem Willen abhängig sei, sondern nach der eigenthümlichen Art eines Jeden auch die Vorstellung von dem Zwecke seines Strebens eine andere werde: so ist zu erwiedern, wenn Jeder an seiner besonderen dauernden Beschaffenheit gewissermaßen schuld ist, so ist er es auch gewissermaßer an dieser seiner Vorstellung. Soll aber Niemand [1]) selbst an dem Bösen, das er thut, schuld sein, sondern Jeder nur aus Unkenntniß des Zwecks so handeln, weil er dadurch in den Besitz des Guten zu kommen meint; soll ferner das Erstreben des Zwecks nicht frei gewählt, sondern das Vermögen dazu angeboren sein, wie der Gesichtssinn angeboren sein muß, damit man richtig entscheide und das wahrhaft Gute wähle; nennt man eben darum den glücklich begabt, bei dem dieses Vermögen die rechte Beschaffenheit hat (es ist ja dieß das Größte und Schönste, was man nicht von Anderen bekommen noch lernen kann, was man vielmehr so haben muß, wie die Natur es verliehen, und die vollkommene und wahrhaft glückliche Begabung hat wem dieses Vermögen von Natur im rechten und guten Zustande zu Theil wurde); so muß man, alle diese Sätze als richtig vorausgesetzt, immer noch fragen, warum die Tugend freiwilliger sein sollte als das Laster? Denn beiden, dem Tugendhaften wie dem

[1]) Nach der Vulgata.

Lasterhaften, ist der Zweck vorgesteckt oder schwebt ihnen vor, sei es von Natur oder auf irgend welche andere Weise, und mit Beziehung auf diesen Zweck bestimmen sie ihr Thun in irgend welcher Weise. Sei es also, daß der Zweck, wie er auch beschaffen sein mag, nicht von Natur Jedem vorschwebt, sondern von seiner Freiheit abhängig ist, oder daß er von seiner Natur Jedem vorgesteckt ist, so wird — wenn das die Tugend zu etwas Freiwilligem macht, daß der Tugendhafte in seinem ganzen übrigen Thun freiwillig verfährt — eben so gut auch das Laster etwas Freiwilliges sein: denn in seinen Handlungen wenigstens, wenn auch nicht in der Festsetzung des Zweckes, bestimmt der Lasterhafte sich selbst nicht minder als der Tugendhafte. Sind nun, wie die Gegner zugeben, die Tugenden freiwillig (da wir an unseren dauernden Beschaffenheiten die Schuld mittragen und unserer bestimmten Art gemäß einen bestimmten Zweck uns vorsetzen), so sind es auch die Laster, denn es ist das gleiche Verhältniß in beiden.

8. Wir haben also bisher von den Tugenden im Allgemeinen gehandelt, und zwar zuerst ihren Gattungsbegriff bestimmt, nämlich daß es Mitten sind, ferner haben wir angegeben, daß es dauernde Beschaffenheiten sind, und wodurch sie hervorgebracht werden, sowie daß die Thätigkeit jeder einzelnen Tugend sich in dem bewegt, wodurch sie hervorgebracht werden; weiter daß sie in unserer Gewalt und freiwillig sind, endlich daß sie im Einklang mit den Forderungen der gesunden Vernunft stehen. Indeß sind die dauernden Beschaffenheiten nicht ebenso freiwillig wie die einzelnen Handlungen: während nämlich die Handlungen von Anfang bis zu Ende von unserem Willen abhängig sind, die Kenntniß der einzelnen Umstände vorausgesetzt [1]), ist nur der Anfang der dauernden Beschaffenheiten von unserem Willen

[1]) Diese Einschränkung wegen **III**, 2.

abhängig, ihren Fortgang aber gewinnen sie durch unmerklichen Zuwachs, mittelst der einzelnen Handlungen, wie es bei Krankheiten geht; und somit sind diese Beschaffenheiten nur deßwegen freiwillig, weil es in unserer Macht stand, im einzelnen Fall so oder anders zu handeln.

9. Nunmehr wollen wir uns wieder [1]) zu den einzelnen Tugenden wenden und angeben, welche es sind und was ihr Gegenstand und wie sie sich äußern: auch ihre Zahl wird zugleich daraus erhellen.

Zuerst also vom Muthe.

Daß der Muth die Mitte ist auf dem Gebiet der Furcht und Zuversicht, ist bereits oben [2]) bemerkt worden. Nun fürchten wir natürlich das Fürchterliche, und dieß ist einfach gesagt das Uebel, daher man auch die Furcht als Erwartung eines Uebels erklärt. Wir fürchten nun zwar alle Uebel, z. B. Schande, Armuth, Krankheit, Freundlosigkeit, Tod; indeß bezieht sich der Muth wohl nicht auf diese alle. Denn gewisse Dinge zu fürchten ist Pflicht und Tugend, sie nicht zu fürchten, schimpflich, z. B. die Schande: wer diese fürchtet ist tugendhaft und schamhaftig, wer sie nicht fürchtet, unverschämt. Auch der Unverschämte wird aber von Einigen im uneigentlichen Sinn muthig genannt, weil er mit dem Muthigen eine gewisse Verwandtschaft hat, sofern auch dem Muthigen eine gewisse Furchtlosigkeit zukommt. Armuth ferner und Krankheit ist zwar wohl kein Gegenstand der Furcht, überhaupt Nichts, was nicht von einem sittlichen Mangel herrührt und nicht selbst verschuldet ist. Dennoch ist auch der nicht muthig, der diesen Dingen gegenüber furchtlos ist. Man nennt zwar auch einen Solchen einer gewissen Aehnlichkeit zulieb muthig: es gibt

---

1) Wegen II, 7.

2) II, 7.

nämlich Leute, welche in den Gefahren des Kriegs feige, daneben aber freigebig und bei Geldverlusten unverzagt sind. Umgekehrt ist nicht feig, wer Mißhandlung von Frau und Kindern oder Neid oder dergleichen etwas fürchtet, und ebensowenig ist muthig, wer in dem Augenblick, wo er Geißelhiebe zu empfangen hat, Zuversicht zeigt. Welcher Art also ist das Fürchterliche, mit dem es der Muthige zu thun hat? Etwa das Allerfürchterlichste? Niemand ist ja fähiger als er, Schreckliches zu ertragen. Das Fürchterlichste ist aber der Tod, denn er ist das Ende von Allem, und für den Todten scheint es Nichts mehr zu geben, weder Gutes noch Uebles. Und doch scheint auch nicht in jeder Art des Todes der Muth sich zu äußern, z. B. nicht im Tod auf der See oder an einer Krankheit. Also in welcher äußert er sich? In der herrlichsten etwa? Dieß ist der Tod im Kampf, sofern dieß der Tod in der größten und herrlichsten Gefahr ist. Damit stimmen auch die Ehren überein, welche Freistaaten und Fürsten den im Kampf Gefallenen zuerkennen. Mithin wird muthig im eigentlichen Sinn heißen, wer dem ruhmvollen Tod und Allem gegenüber, was ihn als nächste Folge bringen kann, furchtlos ist. Dahin gehören hauptsächlich die Kriegsereignisse. Indeß ist der Muthige auch auf dem Meer und in Krankheiten furchtlos, aber nicht so wie die Seeleute: während nämlich die Zuversicht der Seeleute im Sturm Wirkung ihrer Erfahrung ist, verzweifelt jener an seiner Rettung und verabscheut diesen Tod. Ueberhaupt bewährt sich der Muth in den Fällen, wo eine Gegenwehr möglich und das Sterben ruhmvoll ist; bei einer der genannten Todesarten dagegen fällt Beides weg.

10. Das Fürchterliche aber ist nicht für Alle ein und dasselbe, auch nennen wir so etwas, das über die menschliche Kraft hinausgeht. Dieses Letztere nun ist für jeden, der bei Verstand ist, fürchterlich; was aber die menschliche Kraft nicht überschreitet, ist selbst wieder

dem Grade nach verschieden, theils mehr, theils weniger fürchterlich. Ebenso auch das, was Gegenstand der Zuversicht ist. Der Muthige aber ist unerschrocken, soweit ein Mensch es sein kann. Daher wird er zwar auch derlei Dinge fürchten, aber er wird sie ertragen auf die rechte Art und der Vernunft entsprechend, um des sittlich Schönen willen, denn dieß ist der Zweck der Tugend. Man kann aber diese Dinge mehr oder weniger fürchten, und kann auch das fürchten, was gar nicht fürchterlich ist, als wäre es fürchterlich.

Die möglichen Fehler nun sind, daß man fürchtet, was gar nicht fürchterlich ist, daß man nicht auf die rechte Art, daß man nicht im rechten Augenblick fürchtet, und dgl. mehr. Die gleichen Fehler gibt es bei der Zuversicht. Wer nun fürchtet und erträgt was wirklich zu fürchten ist, und aus dem rechten Beweggrund und auf die rechte Art und im rechten Augenblick, und wer in gleicher Weise zuversichtlich ist, der ist muthig: denn nach Gebühr und wie die Vernunft es vorschreibt, leidet und handelt der Muthige. Der Zweck jeder Thätigkeit aber richtet sich nach der durch dieselbe bedingten dauernden Beschaffenheit. Für den Muthigen nun ist der Muth das sittlich Schöne, und darum ist sein Zweck auch sittlich schön: denn jede Thätigkeit wird durch ihren Zweck bestimmt. Also um des sittlich Schönen willen handelt und leidet der Muthige in Allem, was dem Gebiet des Muthes angehört.

Was ferner das Zuviel betrifft, so hat die Sprache für das Zuviel an Furchtlosigkeit keinen Namen (so wenig als für manches Andere, wie schon oben bemerkt worden ist [1]); man mag es aber eine Art Raserei oder Gefühllosigkeit nennen, wenn Jemand gar Nichts fürchten würde, weder Erdbeben noch Meereswogen, wie man von

---

[1]) II, 7.

den Kelten sagt. Wer aber in fürchterlichen Lagen an Zuversicht zuviel hat, der ist tollkühn. Der Tollkühne scheint aber [häufig] auch ein Prahler zu sein und den Muth nur zu heucheln. Was nun der Muthige in fürchterlichen Lagen wirklich ist, das will dieser nur scheinen; daher er ihn nachahmt, so weit er kann. Daher diese Leute der Mehrzahl nach tollkühn = feig sind: sie legen unter solchen Umständen Zuversicht an den Tag, ohne jedoch die Gefahren wirklich zu bestehen. — Wem ferner im Fürchten das Zuviel zukommt, der ist feig: denn er fürchtet nicht das Rechte und nicht auf die rechte Art, und alle weiteren derartigen Bestimmungen [1]) treffen bei ihm zu. Zugleich hat er auch ein Zuwenig an Zuversicht; indeß verräth er sich doch mehr durch übertriebene Niedergeschlagenheit in schwierigen Lagen. Mithin ist der Feige zur Hoffnungslosigkeit geneigt, sofern er Alles fürchtet. Umgekehrt der Muthige: denn Zuversicht hegt, wer von fröhlicher Hoffnung beseelt ist.

Auf demselben Gebiet also bewegen sich der Feige, der Tollkühne und der Muthige, aber ihr Verhalten ist verschieden: die beiden Ersteren haben ein Zuviel und ein Zuwenig, der Letztere hält sich in der Mitte und sein Verfahren ist das rechte. Die Tollkühnen sind vorschnell und willig, ehe noch die Gefahr da ist, in der Gefahr selbst dagegen lassen sie nach; die Muthigen aber sind thatkräftig, wann es gilt, vorher aber ruhig.

11. Der Muth ist also, wie gesagt, die Mitte in Beziehung auf die oben näher bezeichneten Dinge, mit denen es die Furcht und die Zuversicht zu thun hat; er wählt und duldet, weil es so sittlich schön oder weil das Gegentheil schimpflich ist. Den Tod aber zu wählen, um der Armuth, einer [unglücklichen] Liebe oder sonst etwas

---

[1]) Gemeint sind die übrigen Kategorien des Ortes, der Zeit u. s. f.

Unangenehmem zu entgehen, das ist nicht muthig, sondern eher feig: denn das Bestreben den Widerwärtigkeiten sich zu entziehen ist Weichlichkeit; in einem solchen Fall erduldet man den Tod nicht, weil dieß sittlich schön ist, sondern um einem Uebel zu entgehen.

Dieß ist das Wesen des Muthes im wahren Sinn. Man braucht aber das Wort auch noch in anderer Weise, und zwar können wir fünf Bedeutungen unterscheiden. Zuerst nennen wir den bürgerlichen Muth, weil er jenem am meisten gleicht. Es ist nämlich deutlich, daß die Bürger die Gefahren bestehen wegen der gesetzlichen Strafen, Demüthigungen und Auszeichnungen. Daher diejenigen Staaten, in welchen der Feige ehrlos und der Muthige geehrt ist, für die muthigsten gelten. Solche Männer schildert auch Homer, wenn er z. B. den Hektor sagen läßt:

„Alsbald würde Polydamas mich mit Schande belasten" [1])

und den Diomedes:

„Hektor sagt ja dereinst in des troischen Volkes Versammlung:
„„Tydeus' Sohn ist bange vor mir zu den Schiffen geflohen."" [2])

Diese Art von Muth ist der erstgenannten am ähnlichsten, weil sie aus einem sittlichen Beweggrund entspringt, nämlich aus dem Ehrgefühl und dem Streben nach dem sittlich Schönen (und dazu gehört die Ehre) und dem Wunsch, die Schande als etwas Schimpfliches zu vermeiden. Hieher läßt sich auch der Muth rechnen, welchen diejenigen zeigen, die von ihren Vorgesetzten zu den gleichen Leistungen gezwungen werden. Indeß ist dieser Muth geringer, weil er nicht aus Ehrgefühl, sondern aus Furcht entspringt und nicht die Schande,

---

[1]) Il. 22, 100.
[2]) Il. 8, 148.

sondern die Unlust vermeiden will. Die Machthaber üben nämlich hier einen Zwang aus, wie Hektor sagt: [1])

Doch wen fern vor der Schlacht ich feig sich bergen gewahre,
Der wird nimmer entfliehen dem Raube der Vögel und Hunde.

Dasselbe geschieht, wenn man die Krieger in das erste Glied stellt [2]) und beim Zurückweichen ihnen Schläge gibt, oder wenn man sie vor einem Graben oder dergleichen etwas aufstellt: in allem diesem liegt ein Zwang. Aber nicht aus Zwang, sondern weil es sittlich schön ist, ziemt es sich muthig zu sein.

Zweitens ist aber auch die Erfahrung auf jedem einzelnen Gebiete eine Art Muth; weßwegen auch Sokrates den Muth für ein Wissen hielt. [3]) Diesen Muth zeigen z. B. die Soldaten im Kriege. Hier ist nämlich Vieles offenbar blos ein leerer Schrecken, was diese Leute am besten wissen, und daher erscheinen sie denen, die es nicht wissen, als muthig. Ferner setzt die Erfahrung sie am besten in den Stand Wunden beizubringen und sich selbst davor zu schützen, da sie die Waffen zu führen verstehen und eine Ausrüstung haben, welche am tauglichsten ist, um Wunden beizubringen und selbst keine zu bekommen. Kämpfen sie daher mit Anderen, so ist es als kämpfte ein Bewaffneter mit einem Wehrlosen, ein Ringer mit einem Ungeschulten: denn in derlei Kämpfen ist nicht der Muthigste der Streitbarste, sondern der Stärkste und Geübteste. Die eigentlichen Soldaten aber werden feig, wenn die Gefahr übergroß wird und sie selbst in Beziehung auf Zahl und Ausrüstung im Nachtheil sind: dann fliehen sie zuerst, während die Bürgerschaaren aushalten und fallen, wie es bei

---

[1]) Vielmehr Agamemnon Il 2, 391.

[2]) Ich lese προτάττοντες.

[3]) z. B. Plato **Protag. p. 360. D**: „das Wissen dessen, was zu fürchten und nicht zu fürchten, ist der Muth.“

Hermäus ging [1]). Für die Bürger nämlich ist die Flucht schmachvoll und der Tod wünschenswerther als die Rettung durch die Flucht. Jene dagegen setzen sich Anfangs der Gefahr aus, weil sie sich für die Stärkeren halten; überzeugen sie sich aber vom Gegentheil, so fliehen sie, weil sie den Tod mehr als die Schande fürchten. So handelt aber der Muthige nicht.

Drittens führt man auch den Zorn auf den Muth zurück: denn wie Muth sieht es aus, wenn Jemand im Zorn wie ein wildes Thier auf den, der ihn verwundet hat, losstürzt, da auch der Muthige zum Zorn geneigt ist. Nichts reizt ja Solche den Gefahren entgegen zu gehen, als der Zorn. Daher auch die Homerischen Ausdrücke: „Kraft flößt' er dem Zorn ein;" „Kraft und Zorn weckt' er;" „erbitterter Muth in der Nase;" „aufwallte das Blut;" sie bedeuten nämlich offenbar alle die Erregung und Aufwallung des Zorns. Während aber der Muthige um des sittlich Schönen willen so handelt und dabei vom Zorn nur unterstützt wird, läßt sich das Thier nur von der Unlust bestimmen, weil es nämlich Wunden erhalten hat oder zu erhalten fürchtet; wenn es dagegen im Wald oder Sumpf ist, greift es nicht an. Darum also, daß es vom Schmerz und Zorn herausgetrieben der Gefahr entgegengeht, ohne zu erkennen, was es zu fürchten hat, darum ist es noch nicht muthig; sonst wäre auch der Esel muthig, wenn er Hunger hat, denn dann läßt er sich auch durch Schläge vom Fressen nicht abtreiben. Ebenso unternehmen auch die Ehebrecher viele Wagnisse, um ihrer Begierde zu fröhnen. Mithin ist ein Wesen, das vom Schmerz oder Zorn getrieben der Gefahr entgegengeht,

---

[1]) Bei Hermäus fielen im letzten heiligen Kriege die Bürger von Koronea im Kampf mit Onomarchus bis auf den letzten Mann, während ihre böotischen Söldner flohen.

darum noch nicht muthig. Uebrigens ist der auf dem Zorn beruhende Muth wohl der natürlichste, und zum wahren Muth wird er, wenn noch der Vorsatz und der Beweggrund dazu tritt. Der Zorn ist ferner beim Menschen mit einem Gefühl der Unlust verbunden, die Rache mit einem Gefühl der Lust: Wen diese in den Kampf treibt, der ist zwar streitbar, aber nicht muthig, da er nicht aus einem sittlichen Beweggrund und nicht vernunftgemäß, sondern aus Leidenschaft handelt. Doch findet zwischen ihm und dem Muthigen eine gewisse Aehnlichkeit Statt.

Auch wer viertens von guter Hoffnung erfüllt ist, ist darum noch nicht muthig. Ein Solcher ist nämlich deßwegen in Gefahren zuversichtlich, weil er schon oft und viel gesiegt hat. Aber verwandt ist er mit dem Muthigen, weil beiden die Zuversicht zukommt. Während aber die Zuversicht des Muthigen ihren Grund in dem oben Bemerkten hat, hat die des Ersteren ihren Grund in der Meinung, daß er der Stärkere sei und kein Unheil zu befahren habe. So geht es aber auch dem Betrunkenen: auch ihn erfüllt gute Hoffnung. Geht es aber solchen Leuten nicht wie sie erwartet, so fliehen sie, während sie, wenn sie muthig wären, das, was dem Menschen fürchterlich ist oder so erscheint, ertragen würden, weil dieß sittlich schön oder das Gegentheil schimpflich ist. Daher gehört nach der allgemeinen Ansicht mehr Muth dazu, in plötzlichen Schrecknissen Fassung und Furchtlosigkeit zu bewahren, als in vorhergesehenen: jenes entspringt mehr aus der bleibenden Beschaffenheit und weniger aus besonderer Vorbereitung. Denn was sich voraussehen läßt, für das kann man sich auch mit Berechnung und Ueberlegung entscheiden; in unvorhergesehenen Fällen dagegen hängt Alles von der dauernden Beschaffenheit ab.

Muthig kann endlich auch der Unwissende erscheinen; er

unterscheidet sich nicht viel von dem, welchen gute Hoffnung erfüllt, ist aber geringer als er, weil sein Zustand nicht wie der des Letzteren auf einer begründeten Ueberzeugung beruht. Daher hält dieser eine Weile Stand; jener aber, der nur getäuscht ist, ergreift alsbald die Flucht, sobald er merkt, daß er es mit einem Anderen, als er vermuthet, zu thun hat. So ging es den Argeiern im Kampf mit den Lakedämoniern, welche sie für Sikyonier hielten [1]).

Somit hätten wir das Wesen des wahren Muthes und die verschiedenen Arten des vermeintlichen Muthes abgehandelt.

12. Mit Furcht und Zuversicht hat es der Muth zu thun, jedoch nicht ebenso sehr mit beiden, sondern mehr mit der Furcht. Denn wer in fürchterlichen Lagen die Fassung bewahrt und sich recht benimmt, ist im eigentlicheren Sinne muthig, als wer in solchen Umständen, die Zuversicht gestatten, das Rechte thut. Und darum heißt, wie gesagt worden, muthig, wer das Unangenehme erträgt. Daher ist auch der Muth mit Unlust verbunden und ärntet ein wohlverdientes Lob: denn das Unangenehme zu ertragen ist schwerer als das Angenehme sich zu versagen.

Indeß könnte es auch scheinen, der Zweck des Muthes sei angenehm, nur verschwinde dieses Angenehme hinter dem, was dasselbe rings umgibt, wie dieß auch in den Wettkämpfen der Fall ist: dem Faustkämpfer ist der Zweck, für den er kämpft, der Kranz und die Ehren, angenehm, die Schläge aber (wenn er beleibt ist) unangenehm und schmerzhaft, wie überhaupt jede Anstrengung. Da nun des Unangenehmen so viel ist, der Zweck aber unbedeutend, so sieht es aus, als ob er gar nichts Angenehmes enthielte. Verhält es sich nun ebenso auch mit dem Muthe, so empfindet der Muthige Tod und

---

[1]) Man sehe Xenophon griech. Geschichte IV, 4.

Wunden als etwas Unangenehmes und erduldet sie ungern, aber er erduldet sie, weil dieß sittlich schön ist, oder weil das Gegentheil schimpflich wäre. Und je mehr er die ganze Tugend besitzt und je glückseliger er ist, desto unangenehmer muß ihm der Tod sein. Denn für einen Solchen hat das Leben den höchsten Werth und er verliert mit demselben wissentlich die größten Güter: dieß eben aber ist unangenehm. Nichts destoweniger aber ist er muthig, ja er ist es sogar desto mehr, weil er das Ruhmvolle im Krieg jenen Gütern vorzieht. Es findet mithin nicht in allen Tugenden eine mit Lust verbundene Thätigkeit Statt, außer sofern diese unmittelbar auf das Ziel gerichtet ist. Immerhin aber mögen nicht Männer dieser Art die tapfersten Soldaten sein, sondern solche, welche zwar weniger Muth, aber auch sonst kein Gut besitzen: derlei Leute sind bereit den Gefahren entgegenzugehen und ihr Leben um einen unbedeutenden Vortheil aufzuopfern.

Soviel vom Muth. Es kann nach dem Gesagten nicht schwer sein, sich von seinem Wesen ein Bild zu entwerfen.

13. Gehen wir nunmehr zur Selbstbeherrschung über: diese nämlich gehört offenbar, wie der Muth, der unvernünftigen Seite des menschlichen Wesens an. Daß die Selbstbeherrschung die Mitte sei hinsichtlich der Lust, ist bereits gesagt worden [1]); denn weniger und nicht in derselben Weise hat sie es mit der Unlust zu thun: und in denselben Dingen zeigt sich auch die Zuchtlosigkeit. Welche Arten der Lust nun hieher gehören, wollen wir jetzt bestimmen. Unterscheiden wir die geistige und die sinnliche Lust; der ersteren gehören z. B. der Ehrgeiz, die Wißbegierde an. Der Ehrgeizige aber und der Wißbegierige freuen sich über das, an was sie Lust empfinden, und doch empfängt nicht ihr Körper einen Eindruck,

---

[1]) II, 7.

sondern ihre Seele. Von solchen Arten der Lust aber braucht man die Ausdrücke Selbstbeherrschung und Zuchtlosigkeit gar nicht. Ebensowenig von den übrigen Arten der nicht sinnlichen Lust. Wer z. B. an Geschichten und Erzählungen seine Freude hat und mit dergleichen unbedeutenden Dingen seine Zeit vergeudet, den nennt man einen Schwätzer, nicht einen zuchtlosen Menschen; ebensowenig braucht man letzteren Ausdruck von Dem, welcher über den Verlust von Geld oder von Freunden Unlust empfindet.

Auf die sinnliche Lust vielmehr bezieht sich die Selbstbeherrschung, und nicht einmal auf den ganzen Umfang derselben. Wer z. B. an der durch den Gesichtssinn vermittelten Lust seine Freude hat, also an Farben, Formen, Gemälden, dem schreibt man weder Selbstbeherrschung noch Zuchtlosigkeit zu. Und doch, hat es den Anschein, gibt es auch in diesem Punkt ein rechtes Maß von Freude, ein Zuviel und ein Zuwenig. Dasselbe gilt vom Gehör. Wer an Musik, am Theater eine übertriebene Freude hat, den heißt Niemand zuchtlos, noch den, der hierin das rechte Maß beobachtet, sich selbst beherrschend. Auch auf den Geruchssinn bezieht sich dieser Gegensatz von Selbstbeherrschung und Zuchtlosigkeit nicht, es sei denn blos zufälliger Weise: wer am Geruch von Aepfeln, Rosen, Räucherwerk seine Freude hat, den heißt man nicht zuchtlos; eher den, welcher sie am Duft von Salben und Gerichten hat: denn so machen es die Zuchtlosen, weil dieser Duft sie an die Gegenstände ihrer Begierden erinnert. Aber auch an anderen Leuten kann man, wenn sie Hunger haben, sehen, wie sie sich am Duft der Speisen ergötzen. Ueber derlei Dinge aber Freude zu empfinden, verräth den Zuchtlosen, denn dessen Begierde ist auf sie gerichtet. Ebensowenig empfinden die übrigen lebenden Wesen mittelst dieser Sinne eine Lust, es sei denn blos zufälliger Weise. Nicht der Geruch des Hasenbratens freut den Hund, sondern das Verzehren, und nur die Wahrnehmung ist durch den Geruch vermittelt. Ebenso wenig ist es die Stimme des Ochsen, was den Löwen freut, sondern sein Fraß: nur dessen Nähe wird er durch die Stimme gewahr, und so scheint es, als freue er sich über diese. Auch darüber freut er sich nicht, daß er einen Hirsch oder eine wilde Ziege findet, sondern darüber, daß diese ihm zur Speise dienen sollen.

Auf solche Arten von Lust mithin beziehen sich Selbstbeherrschung und Zuchtlosigkeit, welche die übrigen lebenden Wesen mit uns gemein haben: daher dieselben als knechtisch und thierisch erscheinen: und dieß sind die auf den Sinnen des Gefühls und Geschmacks beruhenden. Indeß kommt auch der Geschmack hiebei wenig oder gar nicht in Betracht: dem Geschmack nämlich kommt die Beurtheilung der Flüssigkeiten zu, was die Weinschmecker und Fleischköche thun. Allein nicht sowohl der Geschmack erregt die Lust, wenigstens nicht beim Zuchtlosen, sondern der Genuß, welcher ganz durch den Gefühlssinn vermittelt ist, beim Essen, Trinken und beim Geschlechtsgenuß. Daher jener Schlemmer sich einen weiteren Schlund als den des Kranichs wünschte, weil seine Lust auf dem Gefühlssinn beruhte. Dieser Sinn also, auf dem die Zuchtlosigkeit beruht, ist der allgemeinste, und mit Recht kann man ihm zum Vorwurf machen, daß der Mensch ihn nicht als Mensch, sondern als Thier hat. An solchen Dingen also Freude zu haben und sie am höchsten zu schätzen ist thierisch. Die edelsten Arten der Lust nämlich, welche auf dem Gefühlssinn beruhen, müssen ausgeschlossen werden, z. B. diejenigen, welche in den Ringschulen das Reiben und die Erwärmung hervorruft. Denn nicht den ganzen Körper umfaßt das Gefühl des Zuchtlosen, sondern nur einzelne Glieder.

Was ferner die Begierden betrifft, so erscheinen sie theils als allen gemeinsam, theils als individuell und willkürlich. So ist die Begierde nach Nahrung natürlich; denn Jeder welcher Mangel empfindet, begehrt feste oder flüssige Nahrung und zuweilen beides; deßgleichen das eheliche Lager, wie Homer sagt, begehrt der junge und kräftige Mann. Dagegen diese oder jene bestimmte Speise begehrt nicht ein Jeder, noch alle dieselbe. Daher dieß als individuell verschieden erscheint. Indeß hat auch dieß eine natürliche Seite, sofern das Eine diesem, das Andere jenem angenehm, und Anderes allen angenehmer ist als das Gewöhnliche.

In den natürlichen Begierden nun machen nur Wenige Fehler, und nur nach einer Seite hin, nach der des Zuviel. Denn alles Mögliche zu essen oder zu trinken bis zur Ueberfüllung heißt das natürliche Maß durch ein Zuviel überschreiten; da die natürliche Begierde nur die Ergänzung des Fehlenden verlangt. Daher solche Leute Völler

heißen, weil sie sich übermäßig anfüllen. Dieß werden die ganz gemeinsinnlichen Naturen.

Dagegen in den individuellen Begierden werden von Vielen auf die mannigfachste Weise Fehler begangen. Was man nämlich die schwache Seite eines Menschen heißt, besteht darin, daß er entweder seine Freude an Dingen hat, an denen er gar keine haben sollte, oder daß seine Freude an Etwas das rechte Maß überschreitet, oder sich auf gemeine oder sonst nicht auf die rechte Art äußert. In allen diesen Stücken nun trifft den Zuchtlosen der Vorwurf des Zuviel. Theils nämlich hat er seine Freude an Dingen, an denen er gar keine haben sollte, weil sie hassenswerth sind, theils ist seine Freude, wenn ihr Gegenstand auch erlaubt ist, übermäßig, theils äußert sie sich auf gemeine Art.

Daß nun das Uebermaß in Betreff der Lust Zuchtlosigkeit ist und tadelnswerth, ist klar. Was aber die Unlust anlangt, so verhält es sich mit der Selbstbeherrschung anders als mit dem Muthe. Muthig heißt wer die Unlust erträgt; sich selbst beherrschend aber ist nicht wer die Unlust erträgt, und zuchtlos nicht wer sie nicht erträgt: vielmehr ist zuchtlos wer beim Entbehren der Lust mehr Unlust als recht ist empfindet (und diese Unlust hat bei ihm ihre Quelle in der Lust), sich selbst beherrschend aber wer über die Abwesenheit der Lust und die Enthaltung von ihr keine Unlust empfindet.

14. Der Zuchtlose nun begehrt alles Angenehme oder das am meisten Angenehme und wird von der Begierde getrieben, diesem den Vorzug vor allem Anderen zu geben: daher er Unlust empfindet sowohl wenn er begehrt, als wenn er das Begehrte nicht erlangt: denn Unlust haftet der Begierde an. Aber der Lust halber Unlust zu empfinden erscheint als ungereimt.

Menschen aber, welche in Betreff der Lust am Zuwenig leiden, welche in zu geringem Grade Freude empfinden, kommen nicht leicht vor: eine solche Stumpfsinnigkeit ist nicht menschlich. Machen ja auch die übrigen Geschöpfe zwischen den Speisen einen Unterschied und haben an den einen Gefallen, an den anderen nicht. Hat aber Jemand gar Nichts, was ihm angenehm wäre, ist er gegen alle Eindrücke vollkommen gleichgültig, so ist er wohl gar kein menschliches Wesen. Für einen Solchen gibt es auch keinen Namen, weil er in der Wirklichkeit nicht leicht vorkommt.

Wer aber sich selbst beherrscht, der hält sich in diesen Dingen in der Mitte: einerseits empfindet er keine Lust an dem, woran der Zuchtlose die größte empfindet, sondern eher das Gegentheil, auch empfindet er überhaupt keine an den Dingen, an denen man keine empfinden soll, und keine übertriebene an irgend etwas Derartigem: andererseits empfindet er nicht über die Abwesenheit solcher Dinge Unlust und begehrt nicht nach ihnen, oder nur mäßig, auch nicht mehr als recht ist, noch zur unrechten Zeit; ebensowenig verfehlt er sich in irgend einem anderen derartigen Punkte gegen das Rechte. Nur das Angenehme, was zur Gesundheit und zum Wohlbefinden gehört, erstrebt er mit Maß und in der rechten Weise; ebenso was sonst noch angenehm ist, wofern es diesem nicht hinderlich ist, der Sittlichkeit nicht widerspricht und sein Vermögen nicht übersteigt; wer nämlich trotzdem nach dem Angenehmen trachtet, dem gilt eine solche Lust höher als die eigene Würde. Nicht so der Sichselbstbeherrschende, der vielmehr stets den Forderungen der gesunden Vernunft gehorcht.

Freiwillig oder selbstverschuldet ist die Zuchtlosigkeit offenbar in höherem Grade als die Feigheit. Für's Erste nämlich hat jene ihre Quelle in der Lust, diese in der Unlust; die Lust aber ist begehrenswerth, die Unlust meidenswerth. Die Unlust ferner bringt den Menschen außer sich und zerrüttet seine Natur, während die Lust nichts Derartiges thut. Sie ist freiwilliger und darum tadelnswerther. Auch ist es leichter, sich an die Lust zu gewöhnen [1]: sie kommt ja so oft im Leben vor, und mit der Gewöhnung ist keine Gefahr verbunden. Gerade umgekehrt verhält es sich mit den fürchterlichen Dingen [, in denen sich die Feigheit zeigt]. Man hat aber, wie es scheint, in Absicht auf die Freiwilligkeit den Zustand der Feigheit von den einzelnen Aeußerungen derselben zu unterscheiden. Der Zustand der Feigheit selbst nämlich ist nicht mit Unlust verbunden; nur das einzelne Ereigniß ist es, was durch die Unlust den Menschen außer sich bringt, daß er die Waffen wegwerfen und sonst sich schmachvoll benehmen kann: daher solche Umstände eine zwingende Kraft zu haben scheinen. Umgekehrt ist beim Zuchtlosen der einzelne Fall freiwillig, denn im einzelnen Falle verhält er sich begehrend und wollend,

[1] D. h. auf die rechte Art.

sein ganzer Zustand aber weniger, da Niemand zuchtlos zu sein begehrt.

Das Wort Zuchtlosigkeit brauchen wir auch von den Unarten der Kinder, sofern diese eine gewisse Aehnlichkeit mit dieser Untugend haben. Welches nun der urspüngliche Sprachgebrauch und welches der abgeleitete sei, das ist für unsere Untersuchung gleichgültig; offenbar aber hat das Spätere vom Früheren den Namen erhalten. Die Uebertragung selbst aber scheint gar nicht unpassend zu sein. Denn gezogen muß werden was nach dem Unsittlichen trachtet und rasches Wachsthum hat: beides trifft aber bei der Begierde und dem Kinde hauptsächlich zu; denn von der Begierde läßt sich das Kind leiten, und am stärksten ist bei ihm das Begehren des Angenehmen. Ist nun dieser Hang nicht gehorsam und dem Herrschenden unterthan, so muß er große Ausdehnung gewinnen: denn unersättlich ist das Begehren des Angenehmen, und von allen Seiten her wird es in dem Unverständigen angeregt; die Thätigkeit der Begierde muß die angeborene Neigung steigern, und werden die Begierden stark und heftig, so schlagen sie sogar die Vernunft ganz aus dem Felde. Daher müssen die Begierden mäßig und gering an Zahl sein und der Vernunft nicht widerstreben. Was aber in diesem Zustand sich befindet, das nennen wir gehorsam und gezogen. Wie nämlich der Knabe nach der Vorschrift seines Erziehers leben muß, so muß auch die begehrende Seite des Menschen nach der Vorschrift der Vernunft sich richten. Mithin muß bei dem, welcher sich selbst beherrscht, die begehrende Seite im Einklang mit der Vernunft stehen: denn beide haben das sittlich Schöne zum Zweck, und wer sich selbst beherrscht, der begehrt was er soll und wie er soll und wann er soll: so aber fordert es auch die Vernunft.

Damit möge die Selbstbeherrschung erledigt sein.

Druck der J. B. Metzler'schen Buchdruckerei in Stuttgart.

Ammianus v. L. Troß u. Büchele. In 8 Bdchn.
Ampelius, siehe Messala.
Cäsar v. A. Baumstark. In 8 Bdchn.
Cicero philosoph. u. rhetor. Schriften v. F. H. Kern, C. A. Mebold, W. M. Pahl, G. H. Moser, K. A. F. Seeger, J. F. K. Dilthey, G. Uebelen, G. Ch. Kern, Chr. Walz. In 26 Bdchn.
Cicero Reden v. C. N. Osiander. In 27 Bdchn.
Cornelius Nepos v. J. Dehlinger. In 2 Bdchn.
Curtius v. A. H. Christian. In 4 Bdchn.
Eutropius von F. Hoffmann. In 1 Bdchn.
Florus v. W. M. Pahl. In 3 Bdchn.
Justinus v. Chr. Schwarz. In 6 Bdchn.
Livius v. C. F. Klaiber. In 27 Bdchn.
Messala Corvinus, Luc. **Ampelius** u. Sext. **Rufus** v. Fr. Hoffmann. In 1 Bdchn.
Plinius d. Jüng. v. C. F. A. Sch[illegible]tt. In 5 Bdchn.
Rufus, siehe Messala.
Sallustius v. A. Göritz. In 2 Bdchn.
Seneca d. Philos. v. J. M. Moser, A. Pauly, A. Haakh. In 17 Bdchn.
Suetonius v. K. Andree u. H. Reichardt. In 5 Bdchn.
Tacitus v. H. Gutmann. In 10 Bdchn.
Valerius Maximus v. Fr. Hoffmann. In 5 Bdchn.
Vellejus Paterculus v. W. Götte. In 2 Bdchn.
Victor, Aurelius, v. A. Cloß. In 3 Bdchn.

II. In der Fortsetzung begriffen sind und werden in Kurzem vollendet werden folgende Schriftsteller:

Anthologie, Griechische, v. W. E. Weber u. G. Thudichum. 1. u. 2. Bdchn.
Aristoteles v. K. L. Roth, K. Zell, L. Spengel, Chr. Walz, F. A. Kreuz, F. Baur, Külb, J. Rieckher, Schnitzer. 1—15. Bdchn.
Platon v. L. Georgii, J. Deuschle, Fr. Susemihl, W. Wiegand u. A. I, 1—5; III, 1 u. IV, 1—4. Bdchn.
Plutarch Lebensbeschreibungen v. J. G. Klaiber u. C. Fuchs. 1—14. Bdchn.
Plutarch moral. Schriften v. J. Ch. F. Bähr, H. Reichardt u. C. F. Schnitzer. 1—15. Bdchn.

Cicero Briefe v. G. H. Moser, Ch. H. Dörner u. J. L. Aebi. 1—18. Bdchn.
Ovid v. H. C. Pfitz, E. F. Metzger, W. Hertzberg u. H. Wölffel. 1—14. Bdchn.
Plinius Naturgeschichte v. Ph. H. Külb. 1—31. Bdchn.
Silius Italicus von F. H. Bothe. 1—3. Bdchn.

III. Außerdem werden, entsprechend dem Zwecke dieses Werkes, sämmtliche bedeutenderen Schriftsteller des griechischen und römischen Alterthums zu umfassen, noch Aufnahme finden:

1) **Dichter:** Die kleineren homerischen Gedichte (E. Wiedasch), Anakreon (G. Ludwig), Quintus Smyrnäus (Platz); Catull (Hertzberg), Juvenal (W. Teuffel).

2) **Prosaiker:** Theophrast (Charaktere), Diogenes Laertius (J. Rieckher); Quintilian (Boßler), die Kaisergeschichtschreiber (Cloß).



Aristoteles / Roth, Karl Ludwig / Zell, Karl,

Werke

Bd.: 6 : Schriften zur praktischen Philosophie. 1

Stuttgart 1856